Alejandra Araya Espinoza
Jaime Valenzuela Márquez
(EDITORES)

América colonial

Denominaciones, clasificaciones e identidades

Instituto de Historia
Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
RIL editores

América colonial
Denominaciones, clasificaciones e identidades

RIL editores
bibliodiversidad

América colonial
Denominaciones, clasificaciones e identidades

Alejandra Araya Espinoza
Jaime Valenzuela Márquez
(editores)

Instituto de Historia
Pontificia Universidad
Católica de Chile

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Fondo de Publicaciones Americanistas

RiL editores

980.02 Araya, Alejandra et al.
1 América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades / Alejandra Araya, Jaime Valenzuela; editores. — Santiago : RIL editores, 2010.

412 p. ; 21 cm.
ISBN: 978–956–284–770–4

1. América latina - historia - colonia, 1561-1810. 2 España - colonias - américa - historia

América Colonial.
Denominaciones, clasificaciones e identidades
Primera edición: octubre de 2010

© Alejandra Araya y Jaime Valenzuela, 2010
Registro de Propiedad Intelectual
Nº 197.417

© RIL® editores, 2010
Alférez Real 1464
750–0960 Providencia
Santiago de Chile
Tel. (56–2) 2238100 • Fax 2254269
ril@rileditores.com • www.rileditores.com

Composición, diseño de tapa e impresión: RIL® editores
Ilustración de Portada: *El primer nueva coronica i buen govierno conpuesto por Don Phelipe Guaman Poma de Aiala*, dibujo 204: "Q[ue] el coreg[id]or conbida en su mesa a comer a gente vaja, yndio mitayo, a mestizo, mulato y le honrra", fj. 509 [fragmento], Biblioteca Real de Copenhague.

Impreso en Chile • *Printed in Chile*

ISBN 978–956–284–770–4

Derechos reservados.

Índice

Presentación 11

El poder de nombrar y de apropiar:
denominaciones e identidades

Construcciones asimétricas: de indios, viracochas
y supays en los Andes coloniales
José Luis Martínez Cereceda 21

Los conquistadores y la construcción de la imagen del «indio» en
Chile central
Hugo Contreras Cruces 49

Inmigrantes en busca de identidad: los indios *cuzcos*
de Santiago de Chile entre clasificación colonial
y estrategia social
Jaime Valenzuela Márquez 81

Santos apócrifos africanos frente a la Inquisición,
Lima, 1816
Celia L. Cussen 119

Categorizaciones hispanas y dominación colonial

«Identidades» rebeldes. Soberanía colonial y poder de clasificación: sobre la categoría calchaquí (Tucumán, Santa Fe, siglos XVI-XVII)
Christophe Giudicelli 137

Para acabar con los «indios enemigos»...y también con los «amigos». Los mapuche-araucanos ante las concepciones hispanas de alianzas y antagonismos (Chile, 1670–1673)
Jimena Paz Obregón Iturra..... 173

¿Enemigos o rebeldes? Categorización hispana de la resistencia mapuche en el Chile del siglo XVIII
José Manuel Zavala Cepeda 201

Los cautivos en Chile colonial: problemas en la clasificación de un «tipo ideal»
Macarena Sánchez Pérez..... 219

Velar y develar: taxonomías y estatus en la práctica social

Recogidas, virtuosas y humildes. Representaciones de las donadas en el monasterio de la Encarnación de Lima, siglo XVII
Javiera Ruiz Valdés..... 235

Colores oscuros y estatus confusos. El problema
de la definición de categorías étnicas y del estatus de
«esclavo» y «libre»en litigios de negros, mulatos y pardos
(Santiago a fines del siglo XVIII)
William San Martín Aedo 257

Fronteras sociales y sus intersticios: usos y abusos
de las categorías «caballeros», «dones» y «españoles»
en Santiago de Chile, siglo XVIII
Verónica Undurraga Schüler 285

Mestizaje, silencio y blanqueamiento: el caso de
Isabel de Quiroga en la novela *Inés del alma mía*
de Isabel Allende
Ximena Azúa Ríos 315

Registrar a la plebe o el color de las castas:
«calidad», «clase» y «casta» en la Matrícula de Alday
(Chile, siglo XVIII)
Alejandra Araya Espinoza 331

De mala fe y licencias en demasía. La figura del cronista
mayor y la disputa metropolitana por el control del saber
Alejandra Vega Palma 363

La valoración de lo americano en la práctica
científica ilustrada
Rafael Sagredo Baeza 379

Los autores 409

Presentación

Cuando hablamos de sociedad colonial debemos pensarla necesariamente en función del fenómeno del mestizaje, que pasa a ser un lugar común en el discurso historiográfico. En efecto, los mundos americanos que se construyen desde fines del siglo XV son espacios humanos y geográficos mezclados y fronterizos; categorías que, ampliadas a los universos de lo étnico, lo material, lo social y lo mental, permiten poner de relieve la alteridad y el «descubrimiento» permanente de «otros»; «descubrimiento» que experimentan tanto los europeos como los amerindios y africanos, en la dialéctica de su «encuentro» colonial. Un «descubrimiento» que nace con la invasión europea pero que se complejiza al avanzar los siglos y, con ellos, la diversidad de sujetos e identidades que deambulan por las ciudades, campos y minas de estos «nuevos mundos».

Sin embargo, nos hemos detenido poco a problematizar respecto de lo que ello significó como novedad cultural y social para los modelos conceptuales, las nociones y los sistemas de clasificación y denominación. En otras palabras, cómo estos últimos permitieron dar cuenta de la alteridad, la novedad y la diferencia; todo ello en relación y contradicción con los paradigmas y epistemes europeos de los colonizadores. Se hace necesario, por lo tanto, dar cuenta de las lógicas que animaron las formas de clasificar y definir –al menos discursivamente– las apariencias y colores de los sujetos que humanizaron el paisaje americano, cada vez más difícil de aprehender. Necesidad y desafío que adquirió ribetes de ansiedad política durante aquella ilustración borbónica que pretendió aplicar criterios de una racionalidad que podríamos calificar como «proto–genética» para definir y encasillar idealmente las diferentes mezclas, así como sus correspondientes y sucesivos «productos» generacionales.

En efecto, el encuentro e interacción con «otros» y su necesidad inmediata de dominarlos colonialmente, organizando su trabajo y su lugar en la nueva sociedad, llevó a los europeos a ordenar, clasificar y

normar, en una dinámica que incluía también la obsesión por marcar las diferencias que separaban a los hispanos de todos los «otros» habitantes. Se trataba, por lo mismo, de un sistema dinámico, con una historicidad en permanente mutación en relación con los flujos y transformaciones de las percepciones de los actores, de las relaciones interétnicas y de sus amplios mestizajes culturales y biológicos, de los contextos regionales y, en definitiva, de las necesidades históricas del propio sistema colonial.

Pero este universo de representaciones presentaba una dinámica bidireccional y dialéctica. En efecto, allí no sólo tenía un papel activo el agente colonial que clasificaba/denominaba y «etnificaba», sino también los propios sujetos etiquetados, cuya situación de dominados no siempre oscilaba entre la pasividad servicial o la rebelión armada a la que nos ha acostumbrado buena parte de la historiografía. Por el contrario, nuevas fuentes o relecturas atentas de documentación tradicional nos muestran a indígenas, mestizos, *morenos* y toda esa innumerable masa que el discurso colonial agrupará bajo el término de *castas* reaccionando frente a dichas «etiquetas», rearticulando los discursos coloniales, redefiniendo sus propias identidades en función de la búsqueda de inserción y posicionamiento en el sistema imperante e, incluso, reetnificando su paisaje social y comunitario. Acciones que también incorporaron la lógica de las distinciones, para diferenciarse de los «otros» no–hispanocriollos. Las etiquetas coloniales se constituyeron, entonces, como discursos altamente performativos, penetrando en las propias autoidentificaciones y llegando incluso a sentar las bases de nuevos grupos «étnicos» sin precedentes precolombinos, en lo que se ha definido como etnogénesis. Recogiendo, en este sentido, lo que apunta Christophe Giudicelli en su colaboración, habría que buscar desarmar aquella «pantalla discursiva» para tratar de devolver su protagonismo histórico a los actores que en cierto modo han sido encubiertos por su encasillamiento colonial. Experiencia historiográfica que nos debe llevar, por ejemplo, a reconstruir sus redes de alianzas y de solidaridades.

En otras palaras, si bien por un lado se constata un uso performativo del lenguaje, que busca atraer, controlar, integrar, dar cuenta o, incluso, crear discursivamente una nueva realidad, funcional a la

dominación y organización colonial, por otro observamos las prácticas del uso social de aquellas denominaciones; prácticas que involucraban, por cierto, la amplia gama de autodenominaciones definidas a partir de reconstrucciones, resignificaciones o, eventualmente, silenciamientos de las categorías inventadas «desde arriba».

Estas reflexiones fueron las que motivaron la organización del coloquio que, bajo el mismo título del presente libro, se llevó a cabo en marzo de 2009 a lo largo de dos jornadas que se desarrollaron en dependencias del Instituto de Historia de la Universidad Católica y de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Una serie de especialistas nacionales y extranjeros fueron convocados para contribuir con sus reflexiones a esclarecer las dinámicas de este problema historiográfico. Reflexiones que apuntaron a realidades geográficas y humanas diversas, en función de sujetos de estudio específicos, y que fueron enriquecidas con el inestimable diálogo interdisciplinario que se produjo gracias a la participación no sólo de historiadores, sino también de antropólogos y de especialistas en literatura. Las miradas cruzadas visibilizaron reflexiones comunes y evidentes convergencias conceptuales y analíticas que se pueden apreciar en los textos que integran esta compilación. Ello confirma, una vez más, que el conocimiento del pasado social y cultural necesariamente debe pasar por este diálogo y colaboración entre disciplinas cada vez más afines. Tanto más cuanto que, en relación con los problemas que aquí nos convocan, Clifford Geertz hace ya tiempo que subrayó el carácter semiótico de la cultura y la labor que le cabía ante ella a la antropología, como una disciplina interpretativa orientada a indagar la trama de sus significaciones.

Con el fin de ordenar las intervenciones en función de la concordancia de las temáticas estudiadas, procedimos a agruparlas en cuatro secciones, cada una de las cuales respondió a determinadas hipótesis y ejes conceptuales transversales. De esta manera, en la sección «El poder de nombrar y de apropiar: denominaciones e identidades», los trabajos abordaron, desde distintos enfoques, cuestiones relacionadas con las características de la conquista y la primera organización colonial, proponiendo enfoques para una nueva historia política que pone de relieve las formas en que se conceptualiza el «otro» para

asentar un dominio y, en sentido inverso –pero complementario– las formas en que el «otro» resignifica y utiliza aquellos parámetros de dominación para posicionarse y «negociar» con el sistema colonial en formación. Nombrar fue una estrategia del conquistar y fue en esa práctica donde se pusieron en juego las formas de construcción de las identidades, especialmente las de los indígenas de aquella primera etapa. Algunos de estos trabajos nos muestran, por ejemplo, la relación entre teorías políticas y formas concretas en que la conquista se desplegó haciendo uso de las categorías, de los conceptos y de los documentos mismos como estrategias de dicho proyecto. En otro nivel, otra característica de estos trabajos es que permiten apreciar dichos fenómenos a partir de miradas amplias y comparadas, que abarcan el virreinato peruano y las regiones del Río de la Plata. Esta visión de imperio con la que se exploran los procesos señalados contribuye también a retomar un tema clásico como el de las fronteras, en tanto escenarios privilegiados de observación política. Algo similar se puede apreciar en el abanico temporal que cubre los trabajos de esta sección y que nos permite revisar este campo de problemas en distintos momentos, coyunturas y largas duraciones hasta el siglo XIX, haciendo que también las definiciones de «conquista» y «colonia» se tornen, a su vez, en problemas de rotulación historiográfica. En términos más conceptuales, por último, se nos invita a pensar la clasificación y el nombrar como procesos de construcción de identidades coloniales, en tanto conformación de nuevos sujetos y nuevas formas de subjetividad: ¿Qué supone ser «indio», «rebelde», «cautivo», «*supay*», «bozal», «*cuzco*», «amigo» o «enemigo»? ¿Qué hacer con conceptos como «alteridad», «etnogénesis», «étnico», «originario»? Finalmente, los enfoques con los cuales son abordados los temas también invitan a hacer visibles convergencias conceptuales como las teorías del discurso, la antropología simbólica, la filosofía del lenguaje, las teorías de la representación y la lingüística, los estudios culturales y la etnohistoria, la historia cultural y de los conceptos, entre otras.

En la sección «Categorizaciones hispanas y dominación colonial», se profundiza en las relaciones entre nombrar, denominar y categorizar llamando nuestra atención sobre la importancia de mirar con detenimiento el primer siglo de presencia europea y la particularidad de la

documentación producida en él. Se nos invita a retomar los conceptos de «nación», así como las clasificaciones políticas y las formas en que se fabricó una historia como proyecto colonial. La deconstrucción, en este sentido, cobra un lugar interesante como estrategia de desmontaje de la narración colonial. Ella nos llama a retomar elementos de ese discurso que desaparece de la historia general pero que, desde otro lugar, invita incluso a rescatar las formas del nombrar de la conquista como únicos vestigios de grupos y sujetos que reaccionaron a ella de diversas maneras. Grupos y sujetos cuyos nombres, por muy atribuidos que fuesen, no formaban parte de nuestro imaginario y fueron subsumidos en la categoría «indio»: zacatecos, abipones, montobas, mapochoes y calchaquíes, entre otros. Toponimias e identidades sociales, rótulos y etnicidad, son puestos en cuestión por un conjunto de trabajos que nos señalan que las lógicas de la clasificación en un proceso colonial son políticas y refieren a posiciones en guerra o en conflicto. ¿De qué forma entonces retomar categorías y denominaciones que conforman un campo ideológico colonial con los usos que comúnmente les hemos dado en tanto identidades de grupos? Todos los trabajos reflexionan sobre la relación entre terminologías de la época y conceptos disciplinarios, entre representaciones lingüísticas, representaciones mentales y realidades extralingüísticas, pero también en la necesaria incorporación del problema en los procesos mismos de construcción y autoconstrucción de identidades sociales. Lo político, lo militar, lo teológico y lo civilizatorio son ámbitos que juegan al mismo tiempo y que se jerarquizan internamente de acuerdo con problemas específicos de la construcción colonial.

En la sección «Velar y develar: taxonomías y estatus en la práctica social», el problema se analiza desde espacios e instituciones en que las categorías se ponen en juego en situaciones específicas de los sujetos, en un período en que la colonización se ha traducido en instituciones estables y maduras. Centrados en el siglo XVIII, estos trabajos nos permiten constatar la operatividad de las categorías «socio–raciales» en el conflicto cotidiano y microsocial, integrando la problematización sobre el concepto de «calidad» y de «color» en la identidad de los sujetos. En este apartado se nos muestran, de alguna manera, las formas en que los diferentes grupos se constituyeron de

manera compleja y polivalente, permitiéndonos así revisar aquellas viejas discusiones sobre los conceptos de «raza», «clase» o «movilidad social»; pero, sobre todo, nos muestran resultados interesantes respecto de las formas en que se construyen los sujetos desde los criterios del honor, la libertad o el linaje, así como las estrategias sociales que constituyen el «blanqueamiento», la narración de los orígenes como ficción o el silenciamiento del mestizaje. En este sentido, la documentación judicial de litigios civiles o criminales nos muestra claramente la importancia de la escritura como reescritura social, en el sentido de que los vacíos y las enmiendas documentales también eran parte del denominar y del clasificar. Y si en la primera sección queda claro que la categoría «indio» es una creación colonial de hondo impacto, en ésta se nos dice que también lo fue la de «español».

Finalmente, la sección «Formas de registrar y epistemologías del saber» trata los problemas invocados por el coloquio de 2009 poniendo el foco en los agentes encargados de registrar, informar y categorizar, en sus posiciones de acuerdo con las políticas imperiales, así como en los gestos involucrados en la producción de conocimiento. Los juegos entre centros y periferias en la generación de dicho saber no dejaban fuera a los sujetos encargados de producir documentación para gobernar, administrar y controlar y por ello todos los trabajos agrupados en este acápite incorporan –explícita o implícitamente– una serie de premisas que tienen relación con que el hecho de escribir es parte fundamental de la política y de las formas de instalación y reproducción del dominio colonial; en segundo lugar, que la producción de información oficial y la generación de políticas de escritura en relaciones desiguales también son fenómenos coloniales. De este modo, el tema de la frontera abordado en la primera sección reaparece como concepto asociado a epistemes particulares, en que la totalidad de lo conocido supone bordes definidos, en que ver por los propios ojos puede impugnar las formas del sistema imperial y en que de conquistador a viajero puede haber un mundo de diferencia, pero también largas tradiciones de recopilación de información. Nombrar y escribir, en este lugar, se leen como «informar»; y dicho procedimiento nos pone entonces frente a actores coloniales que habían quedado ocultos en ese mismo gesto de informar. Un gesto

que pareciera carecer de autoría, pero que estos trabajos ponen en primer plano: el cronista mayor de Indias, el párroco, el viajero ilustrado. ¿Cómo se informa? ¿Cómo se recolectan datos y para qué? Preguntas que ponen frente a nuestros ojos a las prácticas y sujetos que conformaron tipos de registro que, en lo cotidiano, permitieron tomar decisiones políticas relevantes. La cuestión de la colonialidad del saber, de la información para gobernar y de las categorías en uso para organizar la información social y económica nos permiten ver los distintos niveles en que operó lo «colonial».

Esperamos, pues, que la lectura de estos textos no sólo ayude a enriquecer la discusión historiográfica con los nuevos problemas, miradas, hipótesis y fuentes que sus respectivos autores proponen a lo largo de estas páginas. También esperamos contribuir a una discusión más contemporánea, en la senda epistemológica que percibe a la historia como conocimiento enquistado en el presente, desde el cual emergen las preguntas y se construyen los objetos de estudio. Este libro deja abierta, de esta forma, una serie de cuestiones y de temas pendientes que tienen que ver con experiencias como la discriminación y la inmigración; con construcciones mentales como la segmentación social y la «pigmentocracia» de nuevo cuño; con problemas políticos ligados a las relaciones con los pueblos originarios; y, en definitiva, con una actitud más consciente respecto del poder y de las consecuencias sociales del acto de nombrar y de clasificar.

Los editores

El poder de nombrar y de apropiar: denominaciones e identidades

Construcciones asimétricas: de indios, viracochas y supays en los Andes coloniales*

José Luis Martínez Cereceda

Desde hace algunos años estoy buscando cómo identificar nuevas fuentes para el conocimiento de las sociedades andinas, sometidas colonialmente a la hegemonía de los discursos españoles y de las técnicas de reproducción de esos discursos, fundados especialmente a través de la escritura y de la constitución de esa ciudad letrada que Rama puso en evidencia como centro de organización de los nuevos saberes coloniales[1]. Parto del supuesto básico de que, aun en las condiciones de mayor dominación y hegemonía de una sociedad o clase social sobre otras, los dominados siempre conservan (o construyen) espacios en los cuales circulan sus propias voces, por mucho que ellas sean igualmente influenciadas por los discursos de la dominación[2]. Esto es aun más particularmente claro cuando se trata de sociedades –dominante y dominadas– con importantes diferencias culturales, como lo fueron la española, por un lado, y las andinas, por el otro.

El camino que he seguido se ha enfocado en la identificación y estudio de un conjunto de sistemas de soportes, varios de los cuales eran la base de los sistemas de registro y comunicación andinos pre-

* La primera versión de este trabajo es resultado del proyecto Fondecyt Nº 1061279: «La lucha por el control de la memoria. Escritura, oralidad e imágenes en los Andes de los siglos XVI y XVII». Posteriormente ha sido enriquecido con nuevos materiales y complementado con los análisis provenientes del proyecto Fondecyt Nº 1090110: «Discursos andinos coloniales. Soportes, confluencias y transformaciones»

1 Rama, 1985.

2 Chartier, 2000.

hispánicos[3], a los cuales se les agregaron otros, de origen colonial, como la pintura mural en iglesias y cuadros, la tapicería y la misma escritura.

Hace poco tiempo atrás, Frank Salomon intentaba responder a una pregunta reiteradamente formulada por sus alumnos: ¿tuvieron escritura las sociedades andinas? ¿Escribieron o registraron los inkas su propia información? La respuesta que les entregó Salomon, que se encuentra en su libro sobre los quipucamayos, fue la de poner de relieve precisamente la existencia y funcionamiento de otros tipos de registro, que igualmente podían recoger información, hacerla circular y ser soportes de categorías de pensamiento no europeas[4].

Sin embargo, hasta el momento de la conmemoración del quinto centenario de la invasión europea a América, la opinión generalizada entre muchos estudiosos de las sociedades andinas era la de aceptar la «ruina» o la desaparición paulatina de esos sistemas, reconociendo la hegemonía creciente de la escritura y aun de otros sistemas vinculados a las tareas evangelizadoras: la música, los bailes y la pintura[5]. Sin embargo, a partir de 1992 se inició un importante movimiento intelectual que apuntó hacia el rescate del estudio tanto de los sistemas prehispánicos, como de lo que quedara de ellos colonialmente. Gracias a sus trabajos, hoy día sabemos que algunos sistemas de registro no solo no desaparecieron en su totalidad, sino que, en diversos casos, se readaptaron, incorporaron nuevos lenguajes y temáticas y siguieron funcionando[6]. Para hacerlo, algunos de ellos (como los *keros*[7] y los

---

3 Como los *quipus*, las tablas y varas, los *jarawi* o bailes de memoria, el arte rupestre, los vasos de madera o *keros* y los textiles.

4 Salomon, 2006.

5 Estenssoro Fuchs, 1992 y 1993; Urbano, 1993.

6 Gisbert, 1999; Salomon, 2001 y 2006; Salomon et al. 2006; Flores Ochoa et al., 1998; Murra, 1983; Urton, 2005; Pärssinen y Kiviharju, 2004; Cummins, 1993 y 2004; Ramos Gómez, 2000 y 2006; Brokaw, 2003.

7 Queros (*keru* o *qeru*) son un tipo de vasos de madera de forma troncocónica que, antes de la invasión a los Andes, eran usados por las élites andinas y tenían –entre otras– una función de memoria. Colonialmente, su uso se amplió y se incorporaron complejas escenas figurativas en su superficie, reforzando aún más su carácter de registro de memorias y narrativas andinas.

jarawi[8]) incorporaron lenguajes y significantes que fueran reconocibles para los europeos y que, por lo mismo, no fueran considerados idólatras o fueran susceptibles de ser quemados, destruidos o reprimidos[9]; y, al hacerlo así, siguieron funcionando abiertamente, por lo menos hasta el siglo XIX y –en el caso de los *jarawi*– hasta la actualidad[10], transmitiendo mensajes muchas veces abiertamente contrarios a los discursos de la autoridad o permitiendo construir y hacer circular un nuevo pensamiento, el andino colonial, que incluso llegó a reinventar una nueva memoria acerca del pasado prehispánico para uso de las luchas coloniales.

Otros sistemas, en cambio, aprovecharon sus propias condiciones de producción que, como el arte rupestre, los ponían relativamente fuera de los espacios de control coloniales[11], y pudieron inscribir y conservar unas memorias acerca de algunos de los hechos de la invasión y la conquista, al mismo tiempo que fueron el soporte de nuevas categorías de pensamiento[12].

Es evidente para mí ahora que, en su conjunto, esos sistemas fueron los soportes a través de los cuales circularon diversas temáticas de interés indígena. Algunas fueron muy locales y probablemente interesaban a quienes participaban en un reducido grupo –como la conservación de algunas memorias genealógicas o historias locales– y otras pudieron haber recibido un interés más colectivo –como una reflexión sobre la evangelización o los procesos de extirpación de idolatrías–. En estas últimas es posible plantear que muchos grupos diferentes, situados a distancia unos de otros inclusive, habrían inte-

---

8 Junto con los taquies (*taki*), los *jarawi* son uno de los bailes comunitarios más difundidos entre las sociedades andinas. Una de sus acepciones significa, literalmente, «bailes de memoria» y servían para transmitir historias sobre los incas gobernantes u otros en diversos lugares del Tawantinsuyu.

9 Cummins, 1988.

10 Burga, 2005; Beyersdorff, 1998.

11 Muchos sitios de arte rupestre se ubican fuera de los principales circuitos de paso de los funcionarios coloniales, en lugares más bien apartados y no siempre visibles a una primera mirada.

12 Arenas y Martínez, 2009; Martínez Cereceda, 2009.

ractuado y aportado su propia contribución a los «debates», aún sin conocerse y por vías y medios que, por ahora, solo podemos intuir[13].

¿Qué posibilidades nos puede entregar esta búsqueda de nuevas fuentes y materiales para estudiar a las sociedades andinas coloniales? Me parece que la primera y más evidente es la de poder contar con un tipo de registro que nos entregue una clase de información con la cual hasta ahora los etnohistoriadores solo hemos podido contar de manera muy restringida: la que proviene de las propias sociedades andinas y que está menos influenciada o controlada que las voces indígenas que se pueden encontrar en los documentos escritos, muchas veces traducidos por un intérprete o escritos por otras manos no andinas.

Para explorar metodológicamente estas posibilidades me propongo intentar aquí una primera aproximación a un tema concreto: el de la construcción de nuevas categorías usadas por los diferentes actores coloniales para referirse al otro, a aquel que se considera diferente del nosotros. ¿Cómo construyeron los españoles algunas de sus nuevas categorías de alteridad? ¿Y cómo lo hicieron las sociedades andinas para, a su vez, referirse a los nuevos dominadores? En un contexto colonial de lucha por el control y hegemonía no solo de lo que cada colectivo humano decía y de cómo lo hacía, sino incluso del cómo se podía o debía pensar la diferencia, se puede advertir una marcada distinción. Lo que veremos a continuación es que cada uno de ellos lo hizo utilizando sus propios sistemas. Los europeos, preferentemente la escritura y la circulación de discursos orales –la «pública voz y fama»–; en tanto que los andinos utilizaron esos otros sistemas de registro a los que me referí inicialmente, además de su propia oralidad.

La reflexión que quiero presentar aquí está aún en etapa de borrador muy, muy, incipiente. Simplemente, me aproveché de la buena voluntad de mis amigos y colegas y de la buena disposición de un grupo de lectores, para proponerles algunas sugerencias que me encantaría discutir. Los materiales son también disímiles y tienen un

[13] Algunos estudiosos han llamado la atención, por ejemplo, sobre lo repetitivo de ciertos temas que se pintaron o grabaron en las superficies de las rocas durante el período colonial: los jinetes y la violencia, las iglesias y la vida religiosa, o los atributos de las autoridades coloniales: Hostnig, 2007; Strecker y Taboada, 1992 y 2007.

diferente grado de tratamiento y de mi propio conocimiento acerca de ellos. Por razones obvias, me manejo con mucha mayor soltura y conocimiento respecto de las fuentes escritas coloniales que estoy usando; en cambio, sobre los materiales visuales, mi presentación tiene aún el carácter de una reunión inicial de elementos para forzar una reflexión.

Son dos los términos sobre los que quisiera reflexionar: *viracochas*, el término con el cual, en una etapa de la búsqueda de legitimar la invasión, los españoles quisieron ser identificados; y *supay* –o *supaykuna*, para expresarlo más correctamente–, el término con el cual –y esa es una propuesta de este trabajo– terminaron nombrando los andinos a los españoles, o asociándolos a algunos de sus contenidos. Como telón de fondo, mencionaré brevemente algunos rasgos de la construcción de un tercer término, el más conocido por todos nosotros: los *indios*, el apelativo y calificativo aplicado por los españoles al conjunto de habitantes de este continente. Como se trata de un proceso que ya ha sido trabajado anteriormente, me limitaré aquí a referir únicamente algunos de sus aspectos que tienen incidencia en la construcción de los dos primeros[14].

Me parece que en ambos casos, el español y el andino, se trató de un proceso complejo, durante el cual se fueron construyendo tanto términos para referirse a los otros, como generando un determinado conjunto de significantes, una configuración semiótica, mediante la cual finalmente bastaba utilizar un único aspecto o componente para que los respectivos oyentes dieran por entendido y conocido el resto. Claramente no se puede asumir un proceso lineal, en ninguno de los dos casos que abordaré, ni único. Lo que sabemos sobre la construcción de nuevas categorías referenciales españolas en la América colonial muestra que fue un proceso que utilizó términos y categorías diferentes para referirse a un mismo colectivo, que por momentos un mismo concepto podía tener muchos significados diferentes y que había posiciones incluso antagónicas respecto de cómo debía entenderse a ese otro:

[14] Pagden, 1988; León Portilla et al., 1992.

> Pretendo […] deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como gente bruta, y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre[15].

> La relación del padre Acosta dudo si tocará en lo que yo hablo […]. Y porque su opinión y la de muchos otros es decir bien de los indios y la mía es decir mal […][16].

Señalar, una vez más, que los *indios* no existían antes de la llegada de los españoles, me parece un buen punto de partida para esta reflexión. Creo que la construcción discursiva sobre «los indios» marchó paralela con la descripción de sus sociedades y prácticas culturales, así como con otros procesos políticos y sociales que terminaron por constituir un nuevo sujeto colonial –«el indio»– de manera tal que este terminó siendo el único referente posible para hablar sobre estas sociedades.

No fue sino hacia finales del siglo XVI en el que ya se fue asentando y generando una aceptación más o menos generalizada acerca de lo que los colonizadores podían o debían entender sobre los sujetos denominados «indios». Un relativo consenso que ha operado con eficacia hasta nuestros días.

Sabemos muchísimo menos acerca de los procesos y procedimientos andinos, además de tener que reconocer que no se trataba de un conjunto homogéneo, ni lingüística, ni social ni culturalmente hablando en varios casos. Sin embargo, por algunos de los materiales que mostraré, me parece que fue igualmente un proceso del cual resultaron maneras diferentes de ver o conceptualizar a los españoles, incluso a partir de significantes similares, sino los mismos.

Los Viracochas

Es muy poco lo que sabemos acerca de cómo pensaron y categorizaron las distintas sociedades andinas, a su vez, a los españoles.

---

[15] Acosta, 2006 [1590]: 313.
[16] Álvarez, 1998 [1588]: 7.

En algunos trabajos anteriores me atreví a sugerir que, al menos muy inicialmente, tampoco los andinos, en concreto la corte de Ataw Wallpa, fueron capaces de reconocer las diferencias y los juzgaron de acuerdo a sus mismos parámetros, asumiendo que los españoles eran un grupo étnico más, con vestimentas, actitudes y prácticas a su vez extrañas o desconcertantes, pero que finalmente Pizarro era, como otros, un *kuraq*[17] que manejaba igual que los andinos las claves de la diplomacia política, en términos andinos[18].

Ya a mediados del siglo XVI circulaba, sin embargo, una versión que proponía que los españoles eran vistos, o debían serlo, como vinculados a una de las mayores divinidades del Tawantinsuyu: *Con Tiqsi Wiracochan Pachayachachiq*, nombrado en las crónicas generalmente como Viracocha. Algunos textos coloniales sugieren que los españoles fueron vistos y denominados «Viracochas», una castellanización y simplificación del nombre de la divinidad. La versión española para explicar esto es clara: «Y el llamar a los españoles, viracochas, fue de aquí por tenerlos en opinión de hijos del cielo, y como divinos»[19]. Si hemos de creerle a los propios españoles, el origen de este apelativo estaría en los propios andinos y no en una posible auto referencia española, que buscara legitimarse por todos los medios.

Parte del procedimiento de construcción de ese supuesto origen indígena en el apelativo, podemos intuirlo en un breve párrafo del texto conocido como *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas*[20], que contiene el relato que cuatro quipucamayos le hicieron al entonces virrey del Perú, el Licenciado Vaca de Castro, en 1542. En él se afirma, *como si fuera parte* de la declaración de los sabios andinos, lo siguiente:

---

17 El término castellanizado «curaca» (el mayor), remite a una denominación genérica para cualquiera que detentara algún tipo de autoridad en las sociedades andinas prehispánicas.

18 Martínez Cereceda, 2003.

19 Acosta, 2006 [1590]: 246.

20 También conocido como *Relación de los quipucamayocs a Vaca de Castro*, publicada por Jiménez de la Espada en 1892: Callapiña, Supno et al., 1987 [1542].

> Al tiempo que los cristianos entraron en este reino, los indios, visto el valor, autoridad y presunción del cristiano, no hallaron otro nombre más sublimado ni más alto que le poner que llamarles viracochas, porque este nombre de viracochas no tiene otra significación sino de gran valor casi llamarlos soberanos, y no es como la significación que algunos le han puesto horruras de la mar [–escorias–] por haber salido della[21].

El texto completo no es sino la traducción del quechua al castellano, narrativizada, que hizo Juan de Betanzos, y ya muchos autores han planteado cómo ella está llena de las categorías interpretativas españolas de la época; en la redacción misma se puede advertir que ese no fue el texto oral relatado por los quipucamayos, pero su redacción puede hacer creer que así lo fue.

Los escasos textos escritos que conocemos de autores andinos o mestizos andinos nos proporcionan algunos elementos que amplían aparentemente las causas de esta curiosa asignación de divinidad a los españoles:

> […] abian visto llegar de su tierra çiertas personas muy diferentes de nuestro avito y traje que pareçian viracochas […] y nombraron de esta manera a aquellas personas que avían visto, lo uno, porque diferençiavan mucho en nuestro traje y senblante y lo otro, porque beyan que andabann en unas animalias muy grandes, las quales tenian los pies de plata, y esto dezian por el relumbrar de las herraduras; y tambien los llamavan ansy porque les avian visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablava con otra, y esto por el leer en libros y cartas: y aun les llamavan Viracochas por la exçelençia y paresçer de sus personas y mucha diferençia entre unos y otros, porque unos heran de barvas negras y otras bermejas, e porque les veian comer en plata y tanbien porque tenian yllapas, nombre que nosotros tenemos para los truenos,

[21] Betanzos, 1987 [1551]: 369. «Horruras de la mar» puede ser leído, también, como «espuma del mar», una traducción muy literal del quechua y que remitiría a una supuesta valoración de su llegada por el mar.

> y esto dezian por los arcabuzes porque pensaban que heran truenos en el cielo[22].
>
> […] y en donde lo dichos yndios de doze mill hombres fueron matados, quedándose muy pocos. Y por ellos entendieron que era el mismo Pacha Yachachi Uiracocha o sus mensajeros, y esto los dexieron. [Y después] como tiró las piezas de artellería y arcabuçes creyeron que era Uiracocha. Y como por los yndios fueron abissados que eran mensajeros, assí no los tocaron mano ninguno, sin que los españoles reçebiessen sequiera ser tocados […] y assí, desde entonçes, a los españoles le llamaron Uiracocha […][23].
>
> Por haber dado este pronóstico el inca Huiracocha –y por haberse cumplido con la ida de los españoles al Perú y haberlo ganado ellos y quitado la idolatría de los Incas y predicado la fe católica de nuestra Santa madre Iglesia Romana– dieron los indios el nombre huiracocha a los españoles.
>
> Y esta fue la segunda razón que tuvieron para dárselo, juntándola con la primera: que fue decir que eran hijos del dios fantástico Huiracocha, enviados por él para remedio de los Incas y castigo del tirano[24].

Como se puede ver, algunos de los significantes empleados se parecen mucho a las lógicas europeas de la construcción de la diferencia que han sido descritas en otros trabajos[25]. Significantes similares: los trajes y peinados (o barbas, en este caso); algunas prácticas culturales: los caballos y arcabuces o la lectura de cartas; o, finalmente la misma superioridad moral –la religiosa– que protegió a los españoles en Cajamarca y les dio la razón para su arribo como mensajeros a los Andes.

Es curiosa esta estructura significante, precisamente porque allí donde uno podría esperar una diferencia de lógicas, de categorías o

---

22 Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 5.
23 Pachacuti Yamqui, 1993 [1613?]: 267
24 De la Vega, 1991 [1609]: 319–320.
25 Martínez Cereceda, 2008 y 2010.

significantes, aparecen similitudes, sugiriendo más bien que el origen de la descripción estaría entre los españoles –recordemos simplemente que hicieron algo similar en México–.

Esa atribución de un carácter sagrado, de viracochas, a los españoles, por parte de los indios, se hace aun más curiosa o incluso sospechosa cuando se leen con atención relatos como el que hace Guaman Poma, a propósito de estos mismos temas:

> Como tubo noticia *Atagulpa Ynga* [sic] y los señores prencipales y capitanes y los demás yndios de la uida de los españoles, se espantaron de que los cristianos no dormiese. Es que decia por que uelauan y que comia plata y oro, ellos como sus caballos. Y que trayya *ojotas* [–sandalias–] de plata, decia de los frenos y herraduras y de las armas de hierro y de bonetes colorados. Y que de día y de noche hablauan cada uno con sus papeles, *quilca*. Y que todos eran amortajados, toda la cara cubierta de lana y que se le parecía solo los ojos. Y en la cauessa trayya unas ollitas colorado, *ari manca* y *suri uayta* [–adorno de pluma de avestruz–]. Y que trayyan las pixas colgadas atrás larguicimos, decian de las espadas, y que estauan bestidos todo de plata fina. Y que no tenía señor mayor, que todos parecian ermanos en el trage y hablar y conversar, comer y bestir. Y una cara sólo que tenie, un señor mayor de una cara prieta y dientes y ojo blanco, que este solo hablaua mucho con todos[26].

Se trata, más bien, de una descripción desde una cierta extrañeza, de exhibir actitudes incomprensibles –no dormir, comer metales– o del desorden –no tener autoridades reconocibles–[27], con extraños ropajes: en la cabeza traían unas *ollitas*, que en quechua pueden ser traducidas como «olla sin estrenar»[28]. Si esta era una de las construcciones andinas sobre el otro, que circulaban entre los dominados a finales del siglo XVI y principios del XVII, no deja de ser una atrevida

---

[26] Guamán Poma de Ayala, 1980 [1616]: 353–354.

[27] «No tenían señor mayor», significa, literalmente, no tenían *kuraq*; es decir, carecían de un orden político reconocible.

[28] La traducción es de G. Urioste en Guamán Poma de Ayala, op. cit.

propuesta: se trataba de extraños seres con el sexo invertido –«las pixas colgadas atrás larguicimos»–, de humanidad discutible –«sin dormir», comedores de metales–, con vestimentas extrañas que no expresaban identidad ni estatus social diferenciado, etc.

¿Fue así como conceptualizaron los andinos a los europeos? ¿Efectivamente como viracochas? ¿Qué dicen aquellos otros sistemas de registro que mencioné inicialmente? Conocemos actualmente dos sistemas de soporte que permitieron la enunciación y circulación de otras versiones sobre los españoles. El arte rupestre y los *jarawi*. Veamos que podemos aprender de ellos.

Los jinetes llegan a los Andes

En una pared rocosa de la quebrada de Humahuaca[29], un grabado muestra una violenta escena; en ella, un indígena, a pie y con un arco en sus manos, se enfrenta contra un jinete que, a caballo, arremete contra él con una larga lanza. Atrás del indígena, aparece un rebaño de camélidos (figura 1). En otro lugar, de la misma quebrada, un jinete, montado sobre un enorme caballo, parece escoltar un grupo de personajes, a pie, todos ellos amarrados por el cuello[30] (figura 2). Se trata de un signo visual muy utilizado en diversas representaciones andinas para mostrar a los vencidos. En otra pared rocosa, ahora en la localidad de Ayquina[31], se puede apreciar igualmente a un jinete que pareciera estar en actitud de atravesar o hundir una lanza en el cuerpo de otro personaje, este último, a pie (figura 3). No resulta arriesgado proponer que, en un primer plano de lectura, estas imágenes nos remiten a un conjunto más o menos sistematizado de registro de escenas de violencia que involucran al menos a personajes indígenas y españoles. Se trata de un tipo de imágenes que tuvo una larga difusión y que se siguió representando durante varios siglos (figuras 4 y 5).

---

29 En el sitio de Sapagua, Noroeste de Argentina: Aschero, 1999.

30 Hernández Llosas, 2006.

31 En el norte de Chile, segunda región: Gallardo et al., 1990.

Figura 1: Escena de enfrentamiento violento entre un jinete con lanza y un indígena, a pie, con arco. Grabado rupestre del sitio de Sapagua (Argentina) (foto gentileza de Anahí Ré).

Figura 2: Pintura rupestre que muestra una fila de personas amarradas por el cuello, representación tradicional andina para figurar prisioneros, seguidos por un jinete. Procedente del sitio Alero Pintostayoc 1 (Noroeste de Argentina).
(Hernández Llosas, 2006).

Figura 3: Escena de enfrentamiento entre un jinete y un hombre a pie. Procedente del panel 2, sitio Loa 31–2 (Aiquina, río Loa, II Región de Chile) (Gallardo et al., 1990: 31).

Figura 4: El capitán Luis de Ávalos de Ayala dando muerte al capitán Quizo Yupangui Inca (Guamán Poma de Ayala, 1980 [1616]). Este tipo de imágenes se encuentra repetidamente en este autor.

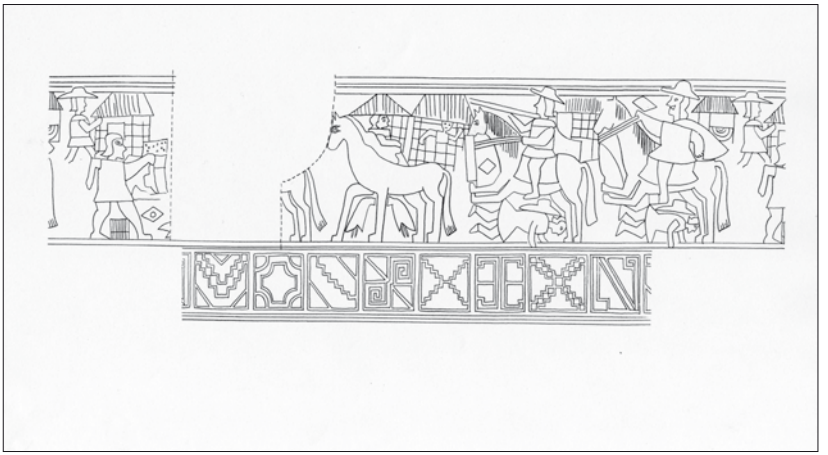


Figura 5: Fragmento de una escena representada en un kero. Uno de los jinetes porta una lanza en una de sus manos y ambos «pisan» a los vencidos con sus caballos, en un gesto ritual propio de los incas: Kero Mo 0067, perteneciente al Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia (Lima, Perú).

Todos estos ejemplos comparten un común denominador. Por un lado, representan a los indígenas a pie, en tanto que los españoles son representados como jinetes. La dispersión geográfica de esos paneles muestra, también, otro aspecto relevante: la construcción de un cierto consenso respecto del cómo representar a los españoles. Un sistema de convenciones visuales que permitiría que independientemente del idioma hablado por las diferentes comunidades andinas, todas ellas reconocieran por igual que las imágenes hablaban de los españoles. El conjunto utilizado para representar a los españoles, en realidad, es un poco mayor, lo completan al menos las espadas o las lanzas y los sombreros[32]. Son los que hemos podido identificar hasta ahora. Un rasgo que debe ser analizado todavía, es que, al parecer, además esas figuras fueron representadas generalmente en plural: en grupos de varios jinetes (figura 6). Aunque efectivamente existen algunos paneles en los que aparece, solitaria, una

[32] Arenas y Martínez, 2009; Martínez Cereceda y Arenas 2009.

figura ecuestre, las representaciones más popularizadas son de varios jinetes, como si la enunciación visual requiriera del plural, de un cierto énfasis o redundancia.

Figura 6: Grupos de jinetes en enfrentamientos con personajes de a pie. Pintura rupestre del sitio de Chirapaca (La Paz, Bolivia) (Taboada Téllez, 1992).

Jinetes y caballos en grupo, lanzas y espadas, lo que resalta es un sentido de confrontación, hay la idea de una cierta violencia en todas esas escenas. Son varios otros los antecedentes que me permiten hacer esta afirmación. Diversos estudios han mostrado cómo llegó a América la figura del apóstol Santiago, quien, de Santiago matamoros, en los Andes pasó a llamarse «mataindios»[33]. La representación del apóstol, despojado ya de su carisma religioso para verse transformado en una

[33] Domínguez García, 2008.

entidad destructora, que se encuentra en muchas iglesias de los Andes, remarca varios de los mismos atributos que he revisado aquí. Es, principalmente, un jinete que, con su espada, vence la oposición indígena, ya sea militar –como en el caso de la sublevación de Manco Inca, en 1536– o religiosa –sobre la cual debe aplicarse la evangelización–. El contexto de violencia continúa, pues, a despecho del carácter religioso del santo (FIGURA 7).

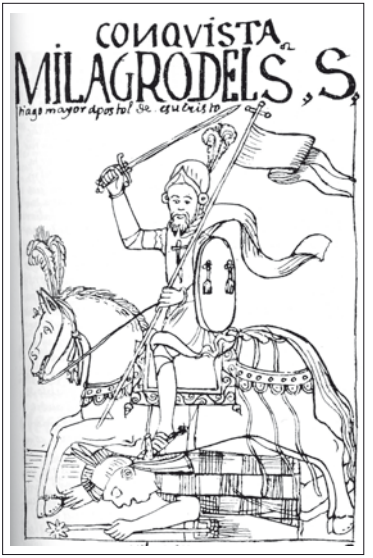


FIGURA 7: Santiago Apóstol, que en España fue Santiago «matamoros» y en América pasó a ser Santiago «mataindios» (Guamán Poma de Ayala, 1980 [1616]).

En algún momento del período colonial, empezó a representarse entre varias comunidades andinas una teatralización pública que relataba una versión distinta sobre cómo había sido el encuentro en Cajamarca, entre Atawallpa y Pizarro. En sus diferentes versiones conocidas[34], ese

[34] Husson 1998 y 1999; Beyersdorff, 1998. Ha sido ampliamente estudiado, a partir del análisis que Wachtel (1971) hizo de esa pieza dramática como un «baile de la conquista» que presentaba una versión andina y/o hispana de los hechos ocurridos, que incluyen la decapitación del inca y no su muerte por garrote vil.

jarawi permitió la construcción de una memoria andina colonial y fue representado en diferentes lugares de los Andes, hasta la actualidad. Para los efectos de este trabajo, me interesa mostrar una de las imágenes que se hicieron sobre una de sus versiones. Se trata de una acuarela que muestra la *danza de la degollación* en el norte de Perú, concretamente en el área del obispado de Trujillo (figura 8). En ella se observa a un grupo de españoles, varios de ellos a caballo y otro con una espada en sus manos,

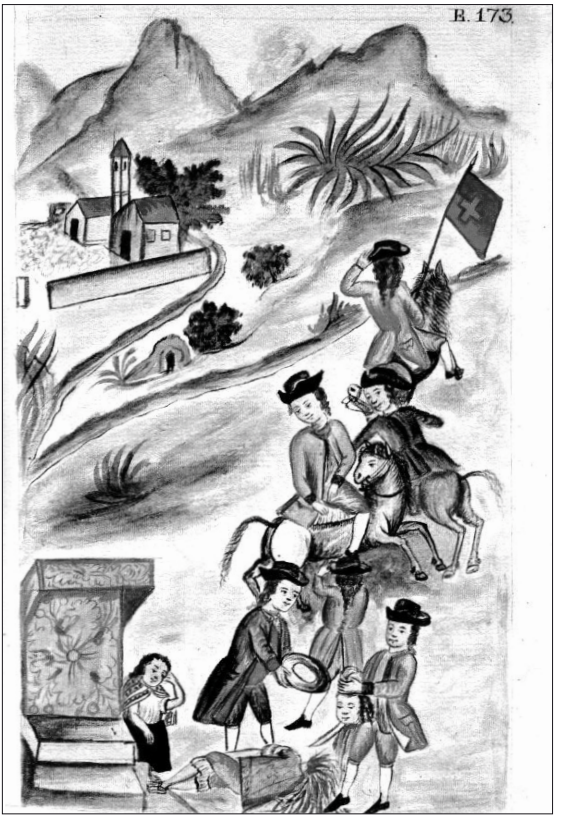


Figura 8: «Danza de la degollación del Inca» (Martínez Compañón 1978 [1794]). *Es una de las versiones andinas del encuentro en Cajamarca y los españoles aparecen representados como jinetes en un contexto de gran violencia.*

que abandonan la escena después de haber cortado la cabeza del inca, mientras una *coya* llora la muerte del gobernante andino. Se trata de un contexto representativo de características similares a las vistas en los paneles de arte rupestre: grupos de jinetes, caballos, espadas o lanzas, sombreros y trajes españoles, violencia… todo ello bastante alejado de la imagen reverencial de huiracochas.

¿Por qué esos atributos? ¿Por qué los caballos, las espadas, los sombreros? Una pista queda sugerida por la propia legislación española colonial, que reservó para sí, como atributo de identidad y de autoridad y mayor rango social, el uso de caballos, el empleo de armas como las espadas y las vestimentas «de españoles». En 1567, el en ese entonces oidor de la Audiencia de Charcas, Juan de Matienzo, propuso:

> III Item, que ningún indio pueda andar a caballo, ni tenerle en su casa, sin licencia de la Audiencia, so pena de perdido el caballo y de ducientos pesos de pena para el común, y que la Audiencia no dé licencia, si no fuere a cacique principal, habiendo justa causa y andando en hábito de español, y no de otra manera, para que los caciques, y no otros, puedan andar a mula.
>
> IV Item, que las justicias no consientan que los *yanaconas* suban encima de caballos, ensillados ni en pelo, ni de otra cualquier manera; y si los llevasen a beber, sea de diestro, so pena que al que hallaren encima del caballo le corten los cabellos, y le den cien azotes con voz de pregonero[35].

Como se puede apreciar, no se trataba tan solo de no poder tener caballos, sino tampoco de montarlos. El ser jinete de esos animales remitía directamente a ser un español; para los andinos nobles quedaban reservadas únicamente las mulas o el caminar a pie. Matienzo propone además restringir el uso de los caballos a aquellos dirigentes andinos «principales», única y exclusivamente si vestían como españoles; de allí que la asociación caballo–sombrero–traje de español quedara claramente establecida. Las proposiciones de Matienzo se

[35] Matienzo, 1967 [1567]: 70.

convirtieron prontamente en leyes y ordenanzas[36]. El virrey Toledo dictó, en 1575, la siguiente:

> ORDENANZA XXI.– Que el cacique y segunda persona tengan cabalgaduras en qué andar, y los demás no las puedan tener sin licencia del gobierno, no estando impedidos por viejos o enfermos.
>
> Item, porque de tener los dichos caciques y principales muchas cabalgaduras en qué andar, los indios a ellos sujetos son vejados y molestados, mando que tan solamente el cacique principal y segunda persona tenga cabalgadura en qué andar, y que ningún principal ande a caballo, si no fuere con expresa licencia mía, o estuviere tan viejo y enfermo que no pueda andar a pie; y los que tuvieren las dichas cabalgaduras contra el tenor de esta mi ordenanza las hayan perdido, y se les tomen y vendan, y el precio lo haya el hospital, juez y denunciador en tercias partes, y se haga cargo el mayordomo del dicho hospital del pueblo y repartimiento de la parte que de ello le cupiere[37].

Esta ordenanza se complementaba con otra, dictada en 1579, en la cual se disponía que los españoles estaban obligados a andar a caballo, prohibiéndoseles el uso de mulas[38].

Respecto de las armas, en varias de las ordenanzas del virrey Toledo se encuentran prohibiciones como la siguiente:

> ORDENANZA III.– Que no tengan armas de españoles ofensivas ni defensivas.
>
> Item, mando que ningún cacique ni principal ni indio particular pueda tener ni tenga armas de españoles, como son arcabuces, pistoletes, coras [sic], carabinas, espadas, puñales, dagas, ballestas, ni otras armas de españoles ofensivas ni

---

[36] De acuerdo a Lohmann Villena, esta proposición fue recogida en las cédulas de 19 de julio de 1568 y de 1º de marzo de 1570, en la *Recopilación de leyes de Indias*, VI: I: xxxiii (Matienzo 1967 [1567]: 70).

[37] «Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios» (Arequipa, 6 de noviembre de 1575): Toledo, 1989 [1575–1580]: 245.

[38] «Ordenanzas moderatorias del uso de mulas y caballos y de gualdrapas» (Los Reyes, 10 de diciembre de 1579): Toledo, 1989 [1575–1580]: 406.

> defensivas, y las que tuvieren, las manifiesten luego ante el Corregidor para que se vendan y se les dé lo procedido de ellas con apercibimiento que teniéndolas sin manifestarlas hayan perdido y pierdan el valor de ellas, las cuales desde ahora aplico para el hospital del repartimiento, demás que por ello sean castigados[39].

Queda claro, entonces, que para representar a los españoles, como una categoría de alteridad, las sociedades andinas escogieron aquello que precisamente los diferenciaba y los excluía; ese conjunto de elementos, que para los españoles podían representar un mayor valor y autoridad, inclusive honra, pero que para los andinos estaba puesto en un contexto diferente: el de la violencia.

De Viracochas a Supays

¿Cuál de las dos denominaciones se impuso finalmente? ¿Aquella, propuesta aparentemente desde el lado español, la de ser llamados y considerados como viracochas? ¿O esta otra, que ponía el acento en un contexto de violencia? En su *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*, en 1570, el inca Titu Cusi Yupanqui, uno de los primeros defensores de Vilcabamba, hizo un recuerdo de algunas de las expresiones vertidas por Manco Inca, a propósito de los españoles:

> *¿Que os he hecho yo? ¿Por qué me quereis tratar de esa manera y atarme como a perro? ¿Desa manera me pagais la buena obra que os he hecho en meteros en mi tierra, daros lo que ella tenia con tanta voluntad y amor? Mal la hazeis ¿Vosotros sois los que dezis que sois viracochas y que os enbia el Tecsi Viracochan? No es posible que vosotros sois sus hijos, pues pretendeis hazer mal a quien os haze y ha hecho bien.*

---

[39] *Ibid*., 256. Una versión algo diferente, pero en el mismo sentido, se encuentra también en la «Instrucción y ordenanzas hechas por el virrey don Francisco de Toledo para los corregidores de indios» (La Plata, 23 de diciembre de 1574), ANB.EC, doc. 131 (1764).

> […] Mi padre como se bio en aquella manera, con mucha tristeza dixo: *Verdaderamente digo que vosotros sois dimonios y no viracochas, pues sin culpa me tratais de esta manera* […][40].

«Vosotros sois los que decís que sois viracochas», pero eso no lo son, «sois demonios y no viracochas» es lo que afirmaba el inca rebelde. Afirmación que Titu Cusi vuelve a reiterar:

> […] *Y bien digo yo que bosotros no sois hijos de Viracochan sino del supay*, que es el nombre del demonio en nuestra lengua.
> […] *pensando que hera gente grata e ynbiada de aquel que ellos dezian que hera el Tecsi Viracochan que quiere dezir dios y paresçeme que me a salido al reves de lo que yo pensava, porque sabed hermanos que estos, segund me han dados las muestras despues que entraron en mi tierra no son hijos del Viracochan sino del demonio* […][41].

Antes de la invasión europea a los Andes, *supay* era uno de los términos con los cuales, en quechua, se designaba a un tipo de entidades que de manera aproximada, podríamos definir como «espíritus»[42], y permitía designar al alma de los muertos. Fue un término seleccionado por la Iglesia española, entre otras deidades andinas, para representar a Satanás o al diablo, tomando una de sus acepciones: sombra de una persona y algunas de sus posibles connotaciones negativas[43]. Lamentablemente, el inca Titu Cusi no escribió personalmente su *Instrucción*, sino que la dictó y fue traducida por un español; de allí que no podamos tener certeza respecto del término específico usado por el inca para trazar la condición negativa de los españoles. Lo que sí podemos hacer es remitirnos al uso colonial del término y es que éste, al menos, designaba aspectos negativos y demoníacos[44].

---

40 Titu Cusi Yupanqui 1992 [1570]: 17 (destacados de la editora).
41 *Ibid*., 18–19 (destacados de la editora).
42 Junto a los *hapiñuños*, *achacalla* y otros: Taylor, 1980.
43 Taylor, 1980; Cereceda, 2006.
44 Aquí se impone una nota de cautela que por razones de espacio no puedo desarrollar. Las divinidades andinas no pueden ser clasificadas en «buenas» o «malas», puesto que todas ellas poseen ambas posibilidades, pudiendo ser

En la construcción colonial de los espacios del mundo, los evangelizadores propusieron e impusieron una división tripartita entre *Hanan* (arriba, lo alto), *Kay* (aquí) y *Urin* o *Ukhu* (abajo, adentro), que representaban respectivamente el cielo (morada de las divinidades católicas), lo terrenal (morada de los humanos) y el infierno (morada de las divinidades andinas, de las *wak'as* y del *supay*).

La persistencia de un modelo: Los supays contemporáneos, vestidos «a la occidental» y jinetes de caballos

Hace años, en la localidad de Turi, cercana a Aiquina, conversando con los habitantes de allí, la conversación derivó hacia los manantiales, considerados actualmente como lugares de fertilidad del ganado pero, por lo mismo, también peligrosos y controlados por una figura que recibe diferentes nombres: supay, «el Cuco», «sereno». Transcribo aquí una parte del relato que me hicieron, que describe a ese personaje. Podrá advertirse, sin mayores dificultades, la fuerte semejanza con los atributos con los que los andinos del período colonial construyeron su propia caracterización del otro, del español, del externo:

> –¿Y qué pasa si sale el Cuco y uno va a tomar, a buscar agua ahí?– Se lo come a uno. Antes, uno que se llamaba Severino, dos hijas tenía, vivía arriba del baño [el manantial], ahí tenía una casa. Dice en la noche, que había un ruido, el agua que sonaba, como si estuviera un animal dentro del agua, como pato, así sonaba el agua. Entonces había «agüaitado», él estaba alojado en una piecita chica entonces al levantarse *había un caballero, de terno, bien peinado así, estaba parado así, un hombre con cuello blanco y camisa blanca* [...] Se ha asustado, se enfermó, por allá por Lasana, por Chiuchiu allí falleció.
>
> –¿Y el Cuco tiene sus llamas también?– No, tiene oro, plata sí puede tener. Arriba del agua dice que está tirado, con un látigo, una culebra. Una vez, ya estaba bien oscurito, fui a

benefactoras o destructoras; de allí que la oposición «viracochas–buenos/supay–malos» no sea correcta: Martínez, 1983.

> buscar harina, fui al molino. Ahí yo venía despacio, yo venía para acá..., entonces sentí un ruido, cuando miré así para allá, p'al otro lado ahí en la huella estaba llegando, de un cerrito estaba bajando así, estaba bajando en una tropa, como que bajaran una tropa de mulas así, entonces clarito venía sonando ¡Tchuc, Tchuc!, *como sonara espuelas o freno así* [...][45].

¿Viracochas o supays?

Cierre

Ambas construcciones apelaron a sus propios sistemas significantes y circularon a través de los soportes que les eran propios. En el primero de los casos, gracias a la escritura y la oralidad; en el segundo, a soportes visuales, teatrales y orales.

En ambos casos, se trata de categorizaciones que, con los cambios respectivos y las actualizaciones necesarias, han llegado hasta nuestros días.

¿Dónde están las imágenes coloniales? ¿Cómo llegó hasta nuestros días esa configuración de lo español como parte de los *supay*? Una primera respuesta, tal vez, se encuentre en la oralidad y en los *jarawi* o bailes que, representando, por ejemplo, el encuentro en Cajamarca, describieron a los españoles como parte del mundo de los demonios. Pero conocer mejor los procesos de memoria, de registro y de transmisión puestos en juego por las sociedades andinas, para hacer llegar hasta nuestros días algunas proposiciones que se iniciaron en el siglo XVI y, más aún, para hacerlo sin el auxilio de la escritura alfabética, requiere de nuevas investigaciones.

---

[45] Relato recogido en la localidad de Turi, segunda región de Chile, en 1988 (destacados míos).

Documentación manuscrita

ANB.EC, Archivo Nacional de Bolivia (Sucre), «Expedientes coloniales»: doc. 131 (1764).

Bibliografía y fuentes impresas

Acosta Joseph de, 2006 [1590]. *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica.

Álvarez Bartolomé,1998 [1588]. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, ed. M. del Carmen Martín Rubio, J. Villarías y F. del Pino, Madrid, Ediciones Polifemo.

Arenas Marco y Martínez José Luis, 2009. «Alteridad y resignificación en las representaciones rupestres de los Andes del Sur: el contacto colonial», *Revista chilena de antropología visual*, Santiago, 13: 17–36.

Aschero Carlos, 1999. «El arte rupestre del desierto puneño y el noroeste argentino», en J. Berenguer y F. Gallardo (eds.), *Arte rupestre en los Andes de Capricornio*, Santiago, Museo Chileno de Arte Precolombino, 97–135.

Betanzos Juan de,1987 [1551]. *Suma y narración de los Incas*, ed. María del Cármen Martín Rubio, Madrid, Ediciones Atlas.

Beyersdorff Margot, 1998. *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos*, La Paz, Plural / Universidad Mayor de San Andrés.

Brokaw Galen, 2003 «The poetics of Khipu Historiography. Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva Corónica and the Relación de los Quipucamayos», *Latin American Research Review*, 38/3: 111–147.

Burga Manuel, 2005 [1998]. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad de Guadalajara (2ª ed. corregida).

Callapiña, Supno, et al., 1987 [1542] «Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas», en Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, ed. María del Cármen Martín Rubio, Madrid, Ediciones Atlas, 357–395.

Cereceda Verónica, 2006. «Mitos e imágenes andinas del infierno», *Enciclopedia iberoamericana de religiones*, Madrid, Editorial Trotta, vol. 5: *Mitologías amerindias* (Alejandro R. Ortíz, ed.): 313–359.

Cummins Thomas, 1988. *Abstraction to narration: kero imagery of Peru and the colonial alteration of native identity*, Ph.D. Dissertation, Michigan, Ann Arbor.

___1993. «La representación en el siglo xvi: la imagen colonial del inca», en Henrique Urbano (comp.), *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas, 87–136.

___2004. *Brindis con el Inca. La abstracción andina y las imágenes coloniales*

de los queros, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad Mayor de San Andrés / Embajada de los Estados Unidos de América.

Chartier Roger, 2000. *Las revoluciones de la cultura escrita*, Barcelona, Gedisa.

De la Vega Garcilaso (Inca), 1991 [1609]. *Comentarios reales de los Incas*, ed. Carlos Araníbar, México, Fondo de Cultura Económica.

Domínguez García Javier, 2008. *De apóstol matamoros a Yllapa mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el (des)cubrimiento de América*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Estenssoro Fuchs Juan Carlos, 1992. «Los bailes de los indios y el proyecto colonial», *Revista andina*, Cusco, año 10, 2/20: 353–404.

___1993 «La plástica colonial y sus relaciones con la gran rebelión», en Henrique Urbano (comp.), *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas, 157–182.

Flores Ochoa Jorge, Kuon Elizabeth y Samanez Roberto, 1998. *Qeros. Arte inka en vasos ceremoniales*, Lima, Banco de Crédito del Perú.

Gallardo Francisco, Castro Victoria y Miranda Pablo, 1990. «Jinetes sagrados en el desierto de Atacama: un estudio de arte rupestre andino», *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Santiago, 4: 27–56.

Gisbert Teresa, 1999. *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, La Paz, Plural / Universidad de Nuestra Señora de La Paz.

Guamán Poma de Ayala Felipe, 1980 [1616]. *Nueva corónica y buen gobierno*, ed. Franklin Pease, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Hernández Llosas María Isabel, 2006. «Inkas y españoles a la conquista simbólica del territorio Humahuaca: sitios, motivos rupestres y apropiación cultural del paisaje», *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Santiago, 11/2: 9–34.

Hostnig Rainer, 2007. «Arte Rupestre indígena y religioso de épocas postcolombinas en la provincia de Espinar (Cusco)», en R. Hostnig, M. Strecker y J. Guffroy (eds.), *Actas del primer simposio nacional de arte rupestre*, Lima, Institut Français d'Études Andines, 189–236.

Husson Jean–Philippe, 1998. «En busca del foco de las representaciones de la muerte de Atawallpa: algunos argumentos a favor del estado neo–inca de Vilcabamba», *Nuevos comentarios*, Lima, 6: 50–81.

___1999. «Opciones metodológicas y resultados de un estudio comparativo de las versiones del ciclo de Atahuallpa», *Nuevos comentarios*, Lima, 8: 68–98.

León–Portilla Miguel, Gutiérrez Manuel, Gossen Gary y Klor de Alva Jorge (eds.), 1992. *De palabra y obra en el nuevo mundo*, Madrid, Siglo xxi, 3 vols.

Martínez Gabriel, 1983. «Los dioses de los cerros en los Andes», *Journal de la Sociétè des Americanistes*, París, lxxix: 85–116.

Martínez Cereceda José Luis, 2003. «El fracaso de los discursos: el desen-

cuentro de Cajamarca», en A. M. Lorandi, C. Salazar–Soler y N. Wachtel (comps.), *Los Andes 50 años después (1953–2003): homenaje a John Murra*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 171–205.

___2008. «Construyendo mundos: el 'nacimiento' de los indios en los Andes del siglo XVI», en A. Araya, A. Candina y C. Cussen (eds.), *Del Nuevo al Viejo Mundo: mentalidades y representaciones desde América*, Santiago, Universidad de Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas / Facultad de Filosofía y Humanidades, 23–34.

___2009. «Registros andinos al margen de la escritura: el arte rupestre colonial», *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Santiago, 14/1: 9–35.

___2010. *Discursos coloniales e identidades étnicas. Los lipes en el siglo XVI*, Lima/Santiago, Pontificia Universidad Católica del Perú / DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana [por aparecer].

___y Arenas Marco, 2009. «Problematizaciones en torno al arte rupestre colonial en las áreas Centro Sur y Meridional Andina», en M. Sepúlveda, L. Briones y J. Chacama (eds.), *Crónicas sobre la piedra. Arte rupestre de las Américas*, Arica, Universidad de Tarapacá, 129–140.

Martínez Compañón Baltazar, 1978 [1794]. *Trujillo del Perú*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.

Matienzo Juan de, 1967 [1567]. *Gobierno del Perú*, París/Lima, Institut Français d'Études Andines.

Murra John, 1983. «La mit'a al Tawantinsuyu: prestaciones de los grupos étnicos», *Chungara*, Arica, 10: 77–94.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua Joan de Santa Cruz, 1993 [1613?]. *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú*, ed. Pierre Duviols y César Itier, Cuzco, Institut Français d'Études Andines / Centro Bartolomé de Las Casas.

Pagden Anthony, 1988. *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza Editorial.

Pärssinen Martti y Kiviharju Jukka, 2004. *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*, Madrid, Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid, vol. I.

Rama Ángel, 1985. *La ciudad letrada*, Montevideo, Fundación Internacional Ángel Rama.

Ramos Gómez Luis, 2000. «Historiografía de los queros, pajchas y otras vasijas lígneas andinas de época incaica y colonial del Museo de América (Madrid)», *Revista española de antropología americana*, Madrid, 30: 163–189.

___2006. «Las vasijas de madera ornamentadas con laca utilizadas por los dirigentes andinos de la época colonial: función y tipología de sus formas», *Revista española de antropología americana*, Madrid, 36/1: 85–119.

Salomon Frank, 2001. «How an Andean «Writing Without Words» Works», *Current Anthropology,* Chicago, 42/1: 1–27.

___2006. *Los quipocamayos. El antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*, Lima, Institut Français d'Études Andines / Instituto de Estudios Peruanos.

___,Brezine Carrie, De Las Casas Gino y Falcón Víctor, 2006. «Los khipus de Rapaz en casa: un complejo administrativo–ceremonial centroperuano», *Revista andina*, Cuzco, 43: 59–92.

Strecker Matthias y Taboada Freddy, 1992, «Escritura pictográfica y arte rupestre aymara», en Roy Querejazu Lewis (ed.), *Arte rupestre colonial y republicano de Bolivia y países vecinos*, La Paz, siarb, «Contribuciones al estudio del arte rupestre sudamericano», 3: 103–110.

___2007. «Arte rupestre en la cuenca del lago Titicaca, Bolivia», en R. Hostnig, M. Strecker y J. Guffroy (eds.), *Actas del primer simposio nacional de arte rupestre*, Lima, Institut Français d'Études Andines, 359–376.

Taboada Téllez Freddy, 1992. «El arte rupestre indígena de Chirapaca, Depto. de La Paz, Bolivia», en Roy Querejazu Lewis (ed.), *Arte rupestre colonial y republicano de Bolivia y países vecinos*, La Paz, siarb, «Contribuciones al estudio del arte rupestre sudamericano», 3: 111–167.

Taylor Gerald, 1980. «Supay», *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, París, 5: 47–64.

Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]. *Instrucción a don Lope García de Castro*, ed. Liliana Regalado, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Toledo Francisco de, 1989 [1575–1580]. *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú (1575–1580)*, ed. Guillermo Lohmann Villena, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano–Americanos.

Urbano Henrique (comp.), 1993. *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.

Urton Gary, 2005. *Signos del khipu inka. Código binario*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.

Wachtel Nathan, 1971. *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, París, Éditions Gallimard.

Los conquistadores y la construcción de la imagen del «indio» en Chile central

Hugo Contreras Cruces

La estrategia militar asumida por los habitantes originarios de Chile central contra la hueste valdiviana desde el segundo semestre de 1541 en adelante, consistente en resistir militarmente en recintos fortificados de altura, quemar su comida y su ropa para evitar que fuera capturada por el enemigo, además de huir a las tierras libres situadas al sur del río Maule, tuvo consecuencias de capital importancia para ella y que influyeron directamente en la forma que adquirió el dominio castellano. Ellas se dejaron ver en 1544 cuando, acabado el enfrentamiento bélico, con la consiguiente victoria hispana, se comenzó a ejercer efectivamente el dominio sobre los naturales y, en ese mismo sentido, se retomó el proceso de repartición de encomiendas que había sido iniciado en 1542, al menos en el papel.

No obstante, una pregunta estaba por contestar y ésta era cómo se iba a implementar dicho régimen tributario, más aun cuando en los escasos meses que los indios alcanzaron a servir a los españoles antes de alzarse, lo hicieron en servicio personal, es decir, en trabajo; interrogante que era central, pues los castellanos ya conocían la ubicación de los lavaderos de oro de Marga-Marga –situados a unos 120 kilómetros al noroeste de Santiago– y habían comprobado la riqueza de los mismos. Ello hacía urgente implementar un sistema que permitiera hacer rendir dichos placeres mineros y, dadas las características de la minería de la época, la única forma en que ello pudiera ser concretado era movilizando grandes masas de peones para lavar tales arenas; los únicos que podían hacerlo eran los recién conquistados.

Pero aquello generaba otro problema, cual era que tanto la letra como el espíritu que guiaba a los legisladores imperiales había optado

por establecer que los encomenderos no podían obligar a trabajar a los indígenas, sino que debían tasarse los tributos que ellos pudieran dar en aquellos frutos u otros productos que crecieran en sus tierras. Por lo tanto, la implementación del servicio personal en Chile, como modalidad tributaria, debía ser muy bien justificada. Dicho proceso generó una serie de argumentos por parte de gobernadores, encomenderos e, incluso, de quienes no tenían repartimientos, todos los cuales esgrimieron que los indios eran pobres, casi no tenían bienes ni una producción de excedentes, por lo cual solo podían tributar mediante su trabajo; y esa labor era, precisamente, la de extraer el oro que guardaban las ricas arenas de los lavaderos. Tales argumentos fueron poco a poco constituyendo una imagen de los indios que, a su vez, fue recogida y reelaborada por un número importante de historiadores, quienes la potenciaron y, más aun, la instalaron como una realidad entre gran parte de los lectores de sus textos. Sin embargo, ella debe ser examinada nuevamente para preguntarse si esta era una imagen de la sociedad indígena que se acercaba a la realidad o más bien se trataba de una serie de argumentos bien urdidos para justificar el servicio personal y, con ello, asegurar la extracción de las riquezas que permitirían a los encomenderos convertirse en una elite de poder, prestigio y riqueza[1].

Si la respuesta fuera la última, caben nuevas interrogantes, que dicen relación con cómo es posible zanjar estas dudas para esclarecer dicha situación; más aun cuando las únicas fuentes con las que se cuenta son aquellas producidas por los conquistadores. Sin embargo, esto puede convertirse en un asunto accesorio si es que se tiene en cuenta no sólo que cada tipo de fuente tiene una dinámica discursiva

[1] La encomienda, tanto en términos institucionales como factuales, es un tema que ha recibido poca atención de la historiografía nacional en los últimos años, al contrario de lo sucedido en otras partes de América, donde en las últimas décadas se ha producido una abundante bibliografía. Véanse entre muchos otros: Ruiz Rivera, 1975; Rodríguez Becerra, 1977; García Bernal, 1978; González Rodríguez, 1984; Del Hoyo, 1985; Tréllez Aréstegui, 1991; De la Puente Brunke, 1992; Ruiz Rivera (ed.), 1995; Presta, 2000; Farberman y Gil Montero (eds.), 2002.

que le es propia, sino que algunas de aquellas permiten establecer los hechos en perspectiva y más allá de las coyunturas.

Pero más allá de lo anterior, el proceso que siguió a la derrota indígena demostró que el poder de los conquistadores no solo se desplegaba sobre sus caballos o al hacer que los indios trabajaran para ellos, sino también en la capacidad que tuvieron para denominar y con eso dotar de un significado particular a las sociedades originarias del valle central chileno. Capacidad que alimentaba y, al mismo tiempo, posibilitaba las decisiones que sobre su destino tomaron los particulares y los representantes de la corona. Asimismo, tales denominaciones estandarizadas, nada nuevas en el contexto de la entrada hispana a las Indias y aplicadas tanto a los grupos indígenas susceptibles de conquistar o ya dominados como a distintos sujetos que representaban la figura del otro –los africanos esclavizados y sus descendientes libres y cautivos pueden ser un buen ejemplo de aquello– nutrieron la memoria de las nuevas generaciones de encomenderos, autoridades y españoles en general, y con ello perpetuaron tanto los argumentos como la dominación sobre las sociedades originarias. Denominar para mejor dominar parecía ser una solución de continuidad que al menos a feudatarios y funcionarios dejaba satisfechos, pero que condenó a los indios de Chile central tanto a la encomienda de servicio personal como al olvido o a la distorsión de su historia.

La historiografía de la barbarie

Si bien es cierto que en los últimos treinta años la historiografía ha avanzado muchísimo en el conocimiento de las sociedades originarias que habitaban Chile central al momento de la llegada de los españoles, asimismo lo es que la imagen que tiene la gran mayoría de los actuales habitantes de nuestro país respecto de los llamados *picunches* es negativa. Tales sujetos son significados como dóciles frente a los conquistadores o bien derechamente «cobardes», además de lo cual su sociedad es concebida como «simple» y de escasa «evolución»; por lo tanto, poco hay para enorgullecerse de ellos, al contrario de lo que sucede con los mapuches de Araucanía, fieros guerreros que

por más de tres siglos resistieron el avance español y, más tarde, el chileno. No obstante, dicha imagen no fue creada de la nada y, por el contrario, parte importante de la historiografía nacional tiene responsabilidad sobre este relato[2]. En este sentido, tales historiadores fueron muy eficientes para transmitir esta representación al gran público, probablemente a través de los libros escolares de texto y de las propias clases en aula de numerosos profesores, que bebieron como de fuente primigenia sus escritos y los transmitieron a sus alumnos.

Tales argumentos se basaban a su vez en lo que habían planteado las fuentes de la época o, al menos, un grupo de ellas. Para efectos de introducir la discusión respecto de las mismas, así como de las representaciones instaladas en el imaginario colectivo sobre las etnias de Chile central, se hace importante exponer dichos argumentos para después pasar al análisis de las fuentes y, a partir de un ejercicio de investigación más amplio que aquel que estos investigadores desarrollaron y de una lectura crítica de la documentación, verificar si aquella imagen se condice con lo que alguna vez fueron los grupos originarios que nos preocupan. Uno de los primeros en referirse a ellos fue Diego Barros Arana, quien planteó que las etnias del centro de Chile antes de la llegada de los contingentes invasores *inkas* tenían una economía basada principalmente en la caza, la pesca y la recolección de los «escasos frutos» que les proporcionaba una tierra que hubiera sido generosa con quienes hubieran hecho más esfuerzos. En su concepto, el dominio de la agricultura se debió precisamente a la llegada de los *mit'mak* civilizadores andinos, debiendo ser precisamente aquellos quienes introdujeron la práctica agrícola y la irrigación artificial[3].

---

[2] Los trabajos de Ricardo Latcham, Tomás Guevara, Grete Mostny, Néstor Meza, Armando de Ramón y Mario Góngora, producidos paralelamente a algunos de los citados más adelante, van a comenzar a complejizar la imagen del indio y se constituirán en el antecedente para los autores que a partir de la década de 1970 comenzaron a resignificar a las etnias originarias a partir de la introducción de nuevas técnicas, métodos y fuentes. No obstante lo anterior, en nuestra opinión, todavía hoy la imagen de los indios, a nivel del conocimiento general, está influida por quienes ofrecen una versión de la sociedad indígena como «simple», carente de «cultura» y cercana a la «barbarie».

[3] Barros Arana, 1999–2005 [1884–1902], I: 81.

Así, entonces, aun cuando ya conocían la agricultura a la llegada de Valdivia y sus compañeros, ésta solo se reducía a satisfacer escasamente las necesidades de sus linajes y era practicada principalmente por las mujeres, tratándose de un trabajo limitado tanto en el tiempo que se le dedicaba como en las extensiones que se cultivaban; más aun cuando no se contaba con animales de tiro y fertilizantes, así como con graneros que les permitieran acumular el maíz.

Según Barros Arana, la llegada de los *inkas* fue tan beneficiosa que, incluso, las escasas nociones de abstracción mental que poseían los indios de Chile las debieron a los cuzqueños:

> Todo nos hace creer que los indios chilenos antes de la conquista peruana se hallaban en un estado de barbarie semejante al de muchos otros salvajes de América. Su sistema de numeración no pasaba de diez, los diez dedos de la mano, para lo cual tenían voces perfectamente distintas; pero la idea de una numeración superior, y sobre todo, la de las combinaciones de los múltiplos de diez, que a nosotros nos parece tan sencilla, supone un espíritu de abstracción mental, que no se descubre en los idiomas de los verdaderos salvajes. Los indios chilenos aprendieron de sus conquistadores el arte de vencer esta dificultad, y construyeron los numerales siguientes adoptando absolutamente la forma gramatical usada en la lengua quechua […][4].

Estos serían estonces los hombres y mujeres que los conquistadores encomendarían más tarde, quienes solo contarían con nociones básicas de la vida en sociedad.

Más tarde, Domingo Amunátegui Solar comienza su obra recogiendo la idea de Barros Arana, que planteó que a la llegada de los hispanos a Chile el territorio comprendido desde la provincia de Coquimbo hasta Chiloé se encontraba habitado por un solo pueblo, el que contaba con unidad lingüística e iguales usos y costumbres, y cuyo número calcula en no más de medio millón de personas[5]. Dichos

---

4 *Ibid*., I: 63.

5 Amunátegui Solar, 1909–1910, I: 35.

indígenas, a quienes habría que designar como *mapuche* y no *araucanos*, sin haber llegado a la cultura de *aztecas* e *inkas*, estaban muy lejos del salvajismo primitivo. Empleaban flechas con puntas de cuarzo u obsidiana, eran diestros en la alfarería, practicaban además pequeños cultivos que, aunque no podían llamarse agricultura, les habían hecho «subir» considerablemente en la escala de la «civilización». Este relativo progreso, plantea el autor, se debería a causas que no están bien esclarecidas. A estos adelantos ayudó la conformación geográfica de Chile central, que posibilitó su asentamiento permanente, así como el clima y las producciones naturales dieron paso a la posibilidad de recolectar frutos, hongos y otros vegetales. Asimismo, la conquista *inka* realizada en el siglo XV dio un extraordinario impulso al progreso material y al desenvolvimiento intelectual del pueblo vencido.

Más tarde, tras la victoria militar castellana y la imposición de su dominación sobre la sociedad indígena, la encomienda es concebida como la institución que funda y da sentido a la sociedad chilena, la cual fue constituyendo a Chile como «nación» de una manera privada pero eficaz. Toda la interpretación anterior necesariamente remite al concepto que el autor tenía del indígena. Aquí es necesario apuntar que a partir de esa conceptualización es de donde nacen las interpretaciones centrales y la intencionalidad puesta en la lectura de las fuentes. En tal sentido, Amunátegui manifiesta que, salvo el oro que los indígenas sacaban para los españoles, no podían pagar otra clase de tributo, pues sus siembras y rebaños eran reducidísimos y las actividades como la alfarería, la cestería y el tejido, a las que se dedicaban las mujeres, apenas bastaban para proveerlos a ellos mismos. Abundando en su interpretación, plantea que la sociedad originaria de Chile central, al no estar regida por un gobierno central organizado, no poseer hábitos de trabajo ni grandes industrias, estaba destinada a desaparecer con prontitud, no sólo como unidad política, sino también desde el punto de vista etnológico, pues su organización social carecía de los elementos que le dan permanencia a una «raza»[6].

El tiempo avanzaba, nuevos historiadores escribían sobre las etnias de Chile central, pero las interpretaciones poco variaban.

[6] *Ibid.*, I: 175.

Reiterando argumento tras argumento, sin mucha novedad, habían logrado establecer una imagen del «indio» que cada día era más difícil de desbancar. En tal sentido, uno de los autores que tuvo mayor influencia fue Guillermo Feliú Cruz, quien en 1941 publicó *Las encomiendas según tasas y ordenanzas*, donde, junto con el estudio historiográfico, intercaló numerosos juicios valóricos respecto de los habitantes originarios, quienes, según el autor, no eran capaces de entender la legislación que los favorecía por su bajo grado de «civilización», que lo único que les permitía hacer era seguir sus instintos naturales de huir al monte a la primera oportunidad o hacer la guerra a los españoles. Así, Feliú Cruz afirma:

> Es de notar que en Chile, más que en cualquiera otra colonia, el trabajo del indio estuvo sujeto a crueldades mayores. La causa de este fenómeno fue la falta de cultura del indio [...] los tributos no podían pagarlos en productos de sus propiedades por cuanto no conocían el hábito del trabajo; fue así como el español, para poder subsistir, se vio obligado a emplear la fuerza [...][7].

En estas palabras el autor remite su historia a un relato en el cual los indígenas eran efectivamente sujetos capturados debido a su propia naturaleza «inculta» e «inconsciente», pues, incluso siendo cristianizados y ladinizados, aún después de cuarenta años no habían logrado un mínimo de «evolución», lo que se reflejó en la dictación de la Tasa de Gamboa en 1580, tasa que resultó un fracaso, justamente, porque los indígenas no habrían sido capaces de producir según lo tasado y con ello pagar los tributos. Convertidos en mano de obra forzada y derrotados, al menos en lo que se refiere a los pobladores originarios de Chile central, su incorporación al régimen de encomienda era el epítome de la derrota y su resistencia –para los que aun resistían– era planteada como una fuerza incontrolable de la naturaleza, aunque su extinción sería inevitable, perdidos en el mestizaje de sus descendientes.

Urgentemente se necesitaba de nuevos instrumentos metodológicos y de miradas más amplias para entender el proceso de conquista y

[7] Feliú Cruz, 1941: 99.

colonización de Chile central y a la sociedad indígena que lo vivió. Pero aún no había llegado ese momento y no llegaría en la medida en que los estudios sobre la sociedad colonial temprana se siguieran haciendo por investigadores que tendían a repetir los planteamientos generales hechos por sus antecesores sin criticarlos y se conformaban con las fuentes que ya se habían constituido en las clásicas para dichos fines.

Dentro del conjunto de trabajos de la época, especial mención merece la minuciosa monografía de Ágata Gligo, publicada a principios de la década de 1960, por su radical posición frente a los ya consabidos prejuicios para analizar el dictado y puesta en marcha de la Tasa promulgada por el gobernador Martín Ruiz de Gamboa. Más allá de describir a la sociedad originaria como usualmente se hacía para contextualizar el tema, Gligo volvió sobre las viejas concepciones que los desvalorizaban, planteando que los indios chilenos formaban una población ociosa y pobre, sin rangos sociales distintivos ni jerarquización de funciones y dedicada permanentemente a la guerra, que empezaba y terminaba con grandes borracheras. Dicha pobreza se explicaba por la «inferioridad» de su cultura, su «atraso» y sus mínimas nociones intelectuales. Como se supondrá, atribuye a la conquista *inka* el poco progreso que habían adquirido estas comunidades, ya que los habituó a realizar algunos trabajos y vivir en pequeñas aldeas formadas por agrupaciones de familias[8].

Esta posición, que no tiene nada de novedosa, es importante para comprender las formas de ver –o no ver– al indio en las fuentes y en los planteamientos, construyendo una imagen triste que justificaba los argumentos posteriores respecto de las formas que asumió la encomienda, su fracaso en el largo plazo y la «desaparición» de los naturales en el mestizaje. Dicha negación es consistente con el relato de los primeros años de la sociedad colonial, en el cual los habitantes originarios se podían dividir en aquellos que resistían al invasor, impulsados por su naturaleza guerrera y levantisca, y los que, derrotados, arrastraban su «barbarie» y «salvajismo» por las minas y campos de Chile central. Los encomenderos, por su parte, actuaban sólo guiados por las circunstancias, sin opciones, como tampoco las tuvo el

[8] Gligo, 1962: 91.

licenciado Santillán cuando dictó su Tasa en 1558, con la cual decidió mantener el servicio personal y equivocadamente, como también lo hizo Martín Ruiz de Gamboa veintidós años más tarde, pues jamás podrían haber tributado en especies sin que se les obligara a trabajar.

Los planteamientos anteriores, pertenecientes a la obra de Gligo, llegan a tal extremo que la autora incluso manifiesta que los conquistadores, más que respetar las instituciones políticas indígenas –las que prácticamente no existirían–, trataron de crear entre los naturales nociones de convivencia humana y vida política de las que carecían absolutamente y esto se hacía a través de la encomienda de servicio personal. Sin embargo, inmediatamente después, la autora afirma que aunque la encomienda pretendía llevar a los tributarios y sus familias a una vida superior, estando la mayor parte del tiempo trabajando en los lavaderos, llevando cargas u ocupados por sus feudatarios, se contribuía a fomentar su diseminación y su falta de arraigo al suelo, lo que entorpecía cualquier intento de llevarlos a una vida ordenada y política[9]. Estos planteamientos, incluidas sus contradicciones, llevaban a un fin que resultaba lógico y que clausuraba la posibilidad de entender el proceso de contacto hispano-indígena en principio y de la constitución del conjunto de la sociedad colonial, de la cual los sujetos indígenas asociados a sus linajes y comunidades o como individuos eran parte no solo importante, sino demográficamente mayoritaria.

Por su parte, un historiador de quien se hubiera esperado un mayor acercamiento a la comprensión de la realidad indígena de la conquista, el profesor Álvaro Jara, planteándose desde la historia económica y construyendo su argumento a partir de la comparación con las estructuras tributarias de los estados *Mexica* e *Inka*, manifiesta que mientras en ellos la población aportaba grandes cantidades de diversos productos, en Chile solo se podía encontrar una agricultura incipiente, caza y recolección, de modo que

> [...] debido a este escaso nivel de desarrollo general de los aborígenes chilenos, las posibilidades de habituarlos a un régimen de trabajo estable eran menores que en el caso de los aztecas

[9] *Ibid.*, 93.

> o los peruanos. Obtener de ellos un tributo o un margen de aprovechamiento sin recurrir a métodos fuertemente compulsivos era imposible [...][10].

Palabras que repiten lo ya planteado por parte importante de quienes escribieron respecto de estos indígenas, de las cuales se deriva que en la medida que dichos autores no fueron capaces de plantearse la posibilidad de una mayor complejidad en las sociedades originarias locales, tampoco se animaron a ir más allá de los discursos de los conquistadores y relegaron a los indios del valle central a un estadio de desarrollo cultural básico que no los explica realmente, así como tampoco al proceso histórico que les tocó vivir. De hecho, en nuestra visión del pasado prima aún hoy la idea de que toda la infraestructura hídrica y de defensa existente en Chile al momento de la llegada de los españoles es producto de la conquista del *Inka*. Esto, en parte, no ha permitido pensar que tanto las fortalezas como las acequias que regaban el valle de Maipo y los de más al norte pudieron corresponder a desarrollos locales, lo que a su vez explícita o implícitamente equivale a negar la posibilidad de que estos grupos étnicos hayan desarrollado estructuras más complejas bajo el punto de vista de la estratificación social y de la especialización productiva que aquellas propias de cazadores y recolectores o de aquellas sociedades que solo desarrollaron una agricultura incipiente.

Los conquistadores y la construcción de la imagen del «indio» de Chile central

El discurso planteado por la historiografía citada en el apartado anterior no se basaba solo en las concepciones propias de sus autores, sino en lo escrito en las fuentes que ellos consultaron, las que en general correspondían a documentos argumentativos, como las cartas de relación y las probanzas de méritos, que junto con rememorar los hechos y conscientes de quienes serían sus lectores –principalmente

[10] Jara, 1987: 90.

funcionarios y autoridades de la Corona–, tendían a complementar el relato con argumentos que pretendían justificar lo realizado. A partir de ellos se constituyó una imagen mediante la cual se le quería decir a la Corona que el servicio personal era la única solución para que los naturales sirvieran y no volvieran a alzarse. Dichos argumentos cruzan el periodo de la conquista desde el primer momento y fue el propio capitán Pedro de Valdivia, quien los inauguró al afirmar que, tras el invierno de 1543, los indios, cansados de vivir en los montes y entre la nieve de la cordillera, sometidos al frío y al hambre, decidieron volver a sus asentamientos y, con ello, aceptar en los hechos la dominación castellana. En sus palabras, estos «[...] ya de cansados de andar por las nieves y montes, como animalías, determinan de servir; y el verano pasado comenzaron a hacer sus pueblos [...]»[11].

Según lo que expresa su carta, los antiguos rebeldes, con su vuelta a los valles, ahora dominados por él y su hueste, volvían a «ser hombres», con lo cual la conquista de Chile cumplía con una de las misiones esenciales y sobre la cual se asentaba toda la anexión imperial hispana, cual era su rol civilizador y cristianizador[12]. Pero, más allá de la importancia conceptual que en las palabras de Valdivia se evidencia, en el sentido de oponer el binomio naturaleza–animalidad con el de cultura–humanidad y las consecuencias que ello podría tener para la propia sociedad originaria, lo que realmente importa es el proceso social que ésta vivía en su novísima posición de dominada[13]. Es decir, cómo el propio Valdivia y sus hombres evidenciaban que el servicio que los indios volvieron a prestar a los conquistadores era producto, en principio, de su acción[14].

---

11 «Carta de Pedro de Valdivia al Emperador Carlos V» (La Serena, 4 de Septiembre de 1545), en Valdivia, 1929: 37.

12 Huneuss Pérez, 1956: 20 y ss.

13 León Solís, 1991: 46–50.

14 José Luis Martínez plantea que las clasificaciones usadas por los conquistadores, principalmente en el inicio de los procesos de conquista, hacían referencia tanto a concepciones previas respecto de los «otros» como a la descripción de sujetos reales. Asimismo, los sistemas clasificatorios mediante los cuales se definía a los distintos pueblos incluían la asignación de distintos grados de humanidad, una suerte de «escala del ser», donde mientras más lejos estuvieran del mundo cristiano mayores serían las diferencias y lejanía con el

En tal sentido, desde el primer momento los conquistadores argumentaron que los habitantes de Chile central con lo único que podían tributar era con su trabajo, pues no tenían nada que les permitiera cancelar las obligaciones con sus encomenderos más que lo producido con el sudor de sus frentes. Según ellos, las comunidades no contaban con recursos acumulados, ni su economía era de tipo excedentario, de modo que los feudatarios no necesitaran más que tasar su producción y esperar a que los propios naturales concurrieran a la ciudad de Santiago o a otros lugares designados para ello a entregar la cantidad de productos que les serían requeridos, como sucedía en México o Perú.

Pero dichos argumentos, que prontamente se impusieron como una realidad y que efectivamente justificaron la servidumbre personal indígena, nacieron a partir de una lectura tendenciosa del pasado reciente, la cual fue implícitamente consensuada entre los propios conquistadores que en sus «Probanzas», «Relaciones de méritos» y otros documentos que hacían referencia a lo que habían vivido en los años inmediatamente anteriores, reconstruyeron tales hechos fundamentalmente para dar cuenta de sus hazañas y servicios a la Corona, por lo cual tendieron a magnificar sus acciones y al mismo tiempo minusvaloraron a los indígenas. Tales versiones fueron refrendadas tempranamente por los cronistas españoles del siglo XVI, apoyando en su momento y transmitiendo para el futuro una imagen de la sociedad originaria de Chile central que en términos generales sigue vigente para una porción importante de la población. Lo anterior aparece claramente expresado en el testimonio de Francisco Hernández Gallego, quien se presentó como testigo en la «Probanza de méritos y servicios» que realizó el capitán Francisco de Aguirre en 1551. En una de las respuestas que conformaron su declaración, Hernández Gallego manifestó que había

---

concepto de «ser humano». Así, las expresiones valdivianas respecto de los indios que se habían refugiado en los montes calzan perfectamente con este planteamiento, de modo tal que era esperable que para designarlos se usaran los calificativos de «bárbaro» o «salvaje»: Martínez Cereceda, 2007: 27–29.

> [...] visto servir los indios en los vecinos en quien están encomendados e sacar oro, porque no tienen que dar otro tributo, e sino se sacase oro, no se podría sustentar la dicha cibdad ni los vecinos della *por ser pobres, como lo son los dichos indios* [...][15].

Similares palabras empleó casi una década después el gobernador García Hurtado de Mendoza, quien, si bien no formaba parte del grupo inicial de conquistadores y más bien se trataba de un sujeto que combinaba su rol de conquistador con el de funcionario de la Corona, fue quien implementó las disposiciones dictadas por el licenciado Santillán. Disposiciones que introdujeron la primera legislación sobre el trabajo indígena en el reino y que, en principio, se basaron precisamente en lo que los naturales, dada su estructura social y económica, podían entregar a sus encomenderos. De tal modo, Hurtado de Mendoza, en su respuesta a los oficiales reales de Santiago en un juicio por la encomienda de Quillota, manifestó respecto de los indios de Chile que estos debían ser encomendados en los españoles, «[...] a causa de ser behetría los indios de estas provincias, en no tener cacique ni subjeción unos a otros, son holgazanes y no se acimentan ni tienen cuidado de sus personas [...]»[16].

Estas palabras iban mucho más allá de ser opiniones personales y más bien parecían generar un consenso pocas veces visto entre los castellanos; un consenso, además, que traspasaba los años propiamente asociados a la conquista o al proceso de la resistencia indígena y se proyectaba incluso cuando ya la dominación hispana se hallaba plenamente asentada en el Nuevo Extremo, como claramente lo expresaron los vecinos de la capital del reino en 1579, cuando se presentaron ante el rey para dar cuenta de los méritos que en conjunto habían realizado. En tal documento manifestaron que en el tiempo que ellos entraron en lo que sería la ciudad de Santiago, a quienes hallaron:

---

[15] Declaración de Francisco Hernández Gallego en la «Probanza de méritos y servicios del capitán Francisco de Aguirre» (Santiago, 27 de septiembre de 1551), en Medina, 1888–1902, X: 70 (destacado nuestro).

[16] «El gobernador de Chile don García Hurtado de Mendoza a los Oficiales Reales de Santiago» (Santiago, 4 de diciembre de 1560), en *Ibid*., XI: 322.

> [...] eran gente que todos andaban desnudos y les faltaba orden de justicia y vida política, porque entre ellos ninguna orden de justicia había ni se guardaban verdad ni tenían vergüenza y que no sabían que cosa era consejo, preciábanse de ser borrachos, eran muy bestiales, en los vicios muy lujuriosos, grandes haraganes, ladinos y mentirosos y pobres que no trataban ni poseían haciendas algunas, ni cogían sementeras ni aun para mantenerse e muy incapaces de razón [...][17].

Estas líneas resumen lo que estos hombres pensaron de quienes por casi cuarenta años les habían servido. En ellas se mezclaban la memoria de los años en que estos se negaron a sembrar con una visión distorsionada de la sociedad indígena, en la cual sólo se reconocía a tales sujetos su existencia, pues cualquiera de los otros atributos de la vida gregaria quedaba descartado de dicho discurso. Estas opiniones, citadas a modo de ejemplo entre muchas más que es posible encontrar en las fuentes de la época, eran generalizadas entre los vecinos de Santiago, como recién se ha podido apreciar, así como entre el conjunto de los conquistadores, aun en aquellos que no habían recibido repartimientos. Todos ellos, luego de argumentar que la pobreza indígena era evidente por su falta de grandes construcciones como en otras regiones de las Indias, de extensos campos de cultivo y aun de ropa, manifestaban insistentemente que su única posibilidad de tributar era a través de la extracción de oro.

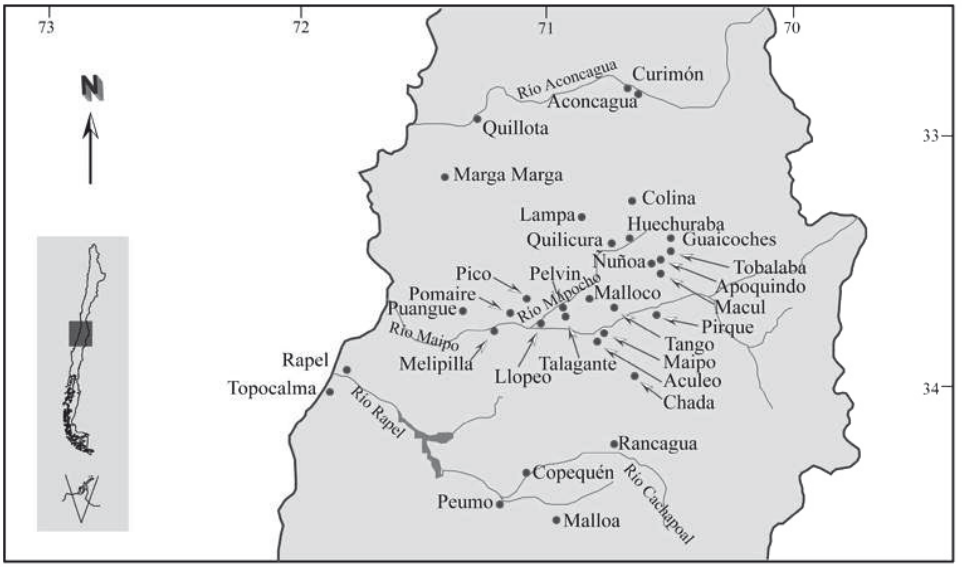
Se elevaba, de ese modo, a nivel de la construcción de un imaginario respecto de los naturales, lo que era solo una justificación de lo que Valdivia y sus capitanes pensaban hacer y que efectivamente hicieron; es decir, implementar el servicio personal indígena como forma de pago de los tributos que, en cuanto vasallos, los indios debían a Carlos V. No obstante, a contrapelo de estos consensos discursivos, los verdaderos objetivos de los miembros de la hueste fueron, desde un primer momento, financiar la prosecución de la conquista a través de la extracción masiva de una riqueza que de una forma u

[17] «Probanza de servicios de la ciudad de Santiago hecha a pedido de los vecinos y moradores por el gobernador Rodrigo de Quiroga» (Santiago, 5 de junio de 1579), en Medina, 1956–1982, II: 413.

otra iba a parar a sus manos; pues si bien el quinto de lo extraído se depositaba en las cajas reales como impuesto, en la práctica estas eran administradas por sujetos cercanos a Valdivia, como Juan Fernández de Alderete y otros. De ellas el gobernador sacaba parte importante de los recursos que financiaban la comida y las tropas que de 1546 en adelante concentraron sus esfuerzos en los territorios situados más allá del río Itata; mientras que el resto del oro iba directamente a las arcas de los encomenderos, muchos de los cuales eran también los más destacados capitanes y soldados de la hueste valdiviana.

En tal sentido, el propio premio que significaba la repartición de ecomiendas a los conquistadores que más se destacaron en los arduos años de batallas por el dominio del valle central, implicaba que con esto podían disponer casi con entera libertad de sus tributarios, supuestamente para protegerlos, cristianizarlos y sacarlos de la barbarie. Pero, en realidad, para explotar su fuerza de trabajo y la fertilidad de sus tierras, con el objetivo de comenzar un rápido proceso de acumulación de recursos económicos, de los cuales el oro no sólo era el más evidente sino el que con mayor rapidez permitía alcanzar sus ideales de riqueza y prestigio social. Al mismo tiempo, tal riqueza les proporcionaba los recursos para continuar la expansión hacia el sur del reino, donde las pocas informaciones que se tenían hasta ese momento decían relación con la gran cantidad de población que existía más allá del Itata y que, una vez conquistada, era susceptible de ser repartida en encomienda. (*ver mapa en página siguiente*)

Pero dicha invención del pasado reciente no podía ser perfecta y, contradictoriamente, la evidencia para discutir estos planteamientos proviene de los mismos hombres que argumentaron que la dramática pobreza de los indios de Chile central los había acompañado desde antes de su arribo. Era, sin embargo, otra la documentación en que estaba contenida esta evidencia. Se trataba de fuentes de origen administrativo y judicial, cuyo fin no era trascender ni dar cuenta de las hazañas de la conquista, sino resolver controversias sobre tierras o asignar ciertos trozos de la misma a algunos peticionarios, además de establecer derechos legales. Esta documentación, por supuesto, no es inocua ni está descontextualizada de su época, pero su análisis ilumina ciertas áreas de la vida indígena allí donde antes solo había



Mapa 1: Comunidades indígenas situadas entre los ríos Aconcagua y Cachapoal. Trazado en base al mapa incluido en Bengoa, 2004.

presunciones y claroscuros difíciles de dilucidar. En tal sentido, distintos elementos salen a la luz al analizar esta documentación, sobre todo aquellos que tienen que ver con las características y el alcance de las estructuras económicas indígenas, así como es posible intuir sus formas de organización política en una versión, al menos, más cercana al pasado originario.

De ahí entonces que preguntarse por las estructuras políticas y económicas de antes de la conquista no es una tarea ociosa; por el contrario, la dilucidación de su capacidad productiva y de su organización social al momento del conflicto permitirá comprender en su verdadera dimensión el impacto de la conquista y el nivel de anomia social en que quedaron los cacicazgos *mapochoes* y *maipoches* luego de su derrota, además del poder que representó la capacidad de nombrar y definir que los conquistadores usaron para significar, en una dirección que les era conveniente, la representación de tales grupos

étnicos y la instalación de la imagen resultante en el imaginario social. Las respuestas a estas interrogantes podrían comenzar en la propia lectura de los dichos de Valdivia, quien, al hacer referencia a lo que halló tras imponer su dominio sobre las comunidades santiaguinas, es decir, lo que él denominó *behetrías* y que, más allá del evidente juicio que dicho concepto porta, se podrían interpretar como pequeños linajes de veinte o treinta hombres adultos, algunos de ellos cabezas de familia bajo el mando de un jefe, un *principalejo*, como lo diría el conquistador. Pero más tarde Valdivia va a reconocer la existencia de sujetos que dominaban territorios más amplios y a los cuales se asociaban una serie de pequeños asentamientos, cada uno con su jefe local. Palabras que pueden ser tomadas como una descripción somera de las formas de organización política de Chile central, en las cuales se reconoce la existencia de jefes que los españoles, a la usanza de la época, llamaron *caciques*, los cuales eran distintos de *principales* y *principalejos*; y, por lo tanto, se trataba de sujetos de más alta jerarquía y con un mayor número de subordinados bajo su mando. En un nivel inferior a los caciques se encontrarían los *principales* y, a su vez, en una escala inferior se podría situar a los *principalejos*.

Asimismo, es válido mencionar que Valdivia planteó explícitamente que, aun cuando solo conocía los nombres de los caciques, tuvo que desmembrarlos entre sí para repartirlos a sus soldados, lo que necesariamente decía relación con la existencia de unidades sociales más grandes y complejas que las que aparecen explícitamente en las cédulas emitidas en el proceso de entrega de depósitos de indios en 1544, de las cuales lamentablemente han llegado muy pocas hasta el presente. Por lo tanto, el conquistador describía una sociedad en que los veinte o treinta indios de un *principalejo* que, recordemos, eran los que le habían quedado luego de la hambruna, la guerra sin cuartel y la huída de muchos hombres jóvenes a los territorios libres del sur, estaban integrados en estructuras mayores formadas por varios *principalejos* bajo el mando de un *principal* y este, junto con otros de su misma jerarquía, estaban sometidos a los caciques de las comunidades, verdaderos jefes de los grandes linajes que poblaban el distrito de la que iba a ser la ciudad de Santiago y sus tierras aledañas al momento de la llegada de los europeos. Estos linajes se extendían

desde el valle de Aconcagua hasta lo que los españoles van a llamar el país de los *promaucaes*, aunque con algunas diferencias en sus características sociales y económicas entre los distintos valles[18]. Una estructura como aquella, de carácter segmentario pero integrada por distintos niveles jerárquicos, reunía un número importante de hombres, mujeres y niños, los cuales se distribuían en numerosos asentamientos que los españoles van a llamar *pueblos* y que, por ende, necesitaban un andamiaje productivo que permitiera subsistir a un amplio conjunto de personas.

Ello no era posible sólo con la caza, la recolección o una horticultura de pequeñas superficies, lo cual puede evidenciarse claramente en los ingentes recursos que se le escondieron a la hueste valdiviana al decidir resistir su invasión; pero también en la propia comida que las comunidades aledañas a la pequeña urbe capitalina proporcionaron a los españoles y sus auxiliares cuzqueños durante los primeros meses de 1541. Las fuentes hispanas no hacen referencia a la existencia de sembradíos extensos en las tierras dominadas por los guerreros de Castilla, sino sólo cuando los españoles no tuvieron más remedio que plantar con sus propias manos lo que los rebeldes les negaban, datos que a pesar de ser centrales para entender las características de la sociedad indígena donde se asentaba el dominio hispano prácticamente no se tomaron en cuenta al momento de visualizar a los indios en su conjunto; y ello, a pesar de que los propios cronistas tempranos hicieron relación de dichos recursos[19].

A lo que sí se hace referencia tempranamente es a la numerosa cantidad de acequias que existían en los valles situados al norte del río Maipo, las que eran asociadas al nombre de un asentamiento o de un cacique, y que tenían numerosas ramificaciones, extendiéndose muchas de ellas por decenas de kilómetros. Así ocurría en el valle de Tango,

---

[18] Osvaldo Silva identifica a los *caciques* como jefes de linaje, mientras que los *principales* serían las cabezas de las familias ampliadas y los *principalejos* encabezarían las familias nucleares: Silva Galdames, 1995: 50–51.

[19] Jerónimo de Vivar plantea que los indios de las comunidades cercanas a la recién fundada ciudad de Santiago llevaban a los españoles «[...] ovejas y maiz y pescado y palomas y perdizes y otras cosas de suerte que nadie falto [...]»: Vivar, 1979 [1558]: 55.

como lo muestra la mensura de las tierras de Tangomahuida, que el Cabildo de Santiago concedió por merced a Jerónimo de Alderete en 1546. Según dicho documento, los linderos de las tierras concedidas a Alderete corrían por:

> [...] los moxones e la açequia a rraia del dicho gante milla y de otro caçique llamado porongo que es del rrepartimiento del dicho jeronimo de alderete que se entiende el rrio maypo el agua arriva hasta la toma de la dicha açequia que tiene por la punta de arriba por linderos tierras del dicho biparongo torna a correr la dicha estançia desde la toma de la dicha açequia o de otra açequia questa junto con ella ques del dicho caçique morongay [...][20].

En el documento citado, como se puede apreciar, se nombran dos caciques que hacían uso de la acequia en cuestión cuya toma se ubicaba en el río Maipo. Uno de ellos, Morongay, no regaba sus tierras con tal curso de agua, sino que con otro que estaba situado en forma paralela a la acequia principal.

Esas informaciones, con todo lo decidoras que pueden resultar por sí mismas, sobre todo por la carencia de documentación monográfica para la época del contacto hispano–indígena, no permiten por sí solas avanzar demasiado. Sin embargo, al complementarlas con otras fuentes es posible sacar ciertas conclusiones, como sucede con la cédula de encomienda dada en 1552 por Valdivia a Jerónimo de Alderete, de ciertos caciques situados en las cercanías del río Biobío, en la cual el conquistador manifestó que junto con ella quedaba en su fuerza y vigor la encomienda concedida algunos años antes a dicho capitán, que incluía a «[...] los prençipales morongari tacanaval morongallo millaconi e ynporongo que tienen su asiento en este valle de mapocho [...]»[21].

---

[20] Mensura y posesión de las tierras de Tangomahuida (Tango, 11 y 12 de diciembre de 1546), ANH.RA, vol. 2878, pza. 1, fjs. 12–12v.

[21] Cédula de encomienda dada por el gobernador Pedro de Valdivia a Jerónimo de Alderete (Valdivia, 4 de marzo de 1552), AGI.Jus, vol. 684, pza. 3, fj. 21.

Morongallo e Inporongo eran los mismos jefes indígenas que figuraban en la mensura citada, relacionados a cursos de agua independientes uno de otro. La mención de la cédula claramente los asocia en una misma unidad encomendable, aun cuando no haga relación a un cacique de mayor rango y sólo a principales, probablemente porque éste estaba muerto o bien porque los principales habían sido desvinculados de una entidad étnica mayor a cargo de un jefe que, por esta circunstancia, no aparece en la fuente. Pero lo que interesa destacar es precisamente el hecho de que, aun estando insertos en un mismo cacicazgo, Imporongo y Morongay o Morongallo, regaban por acueductos distintos, de lo que se deduce la existencia de sembradíos y asentamientos –o *pueblos*, al decir hispano– diferentes para uno y otro principal. Este era un esquema de ocupación extendida de la tierra que pertenecía al conjunto del cacicazgo, más allá incluso de si éste se encontraba disgregado por la política valdiviana de entregar en encomienda segmentos de una misma unidad a distintos conquistadores.

Lo anterior nos pone por un lado frente a la capacidad productiva originaria, organizada en torno a la figura de caciques y principales, los cuales, junto con sus respectivos linajes –asentados en tierras distintas aunque cercanas unas de otras– producían para ellos y sus familias, administrando en común las tomas de agua. Por otro, esta documentación nos sitúa en el trauma que significó la conquista para las comunidades originarias, pues de los tres principales mencionados dos pertenecían a la encomienda de Jerónimo de Alderete y de su primo Juan Fernández de Alderete, y uno de ellos estaba asociado al repartimiento de Marcos Veas, el principal Gantemilla o Gualtemilla, el que regaba sus tierras con el agua de la acequia principal de Tangomahuida, de la cual también regaba el principal Inporongo.

Donde es posible visualizar las formas de asentamiento originario a pocos años de la llegada de los conquistadores, aun sin intervención de los mismos en la reubicación masiva de la población como sucederá más tarde, es en las tierras del cacique Talagante. Los linajes que estaban bajo el poder de dicho *lonko* se asentaban en tierras próximas unas de otras y delimitadas por accidentes naturales del terreno, o bien por las acequias que salían de los acueductos principales para desplegarse por cada asentamiento y cuyo uso era administrado por

los principales y principalejos que allí habitaban. Ellos, junto con sus subordinados, concentraban sus rancherías en un sector específico de sus tierras, mientras que los campos de cultivo comunes se encontraban cerca, organizados en torno a las ya mencionadas acequias, que hacían posible que cada uno de estos linajes tuviera el agua que requería para la producción de maíz, quínoa, porotos y ají, alimentos que constituían la base de la alimentación indígena antes de la llegada de los invasores europeos.

Tal era lo que sucedía en las tierras de Talagante, como se puede vislumbrar gracias a la larga disputa que enfrentó a los indios de este cacicazgo con los de Quilicura y a sus respectivos encomenderos Bartolomé Flores y Pedro Gómez de don Benito entre 1551 y 1560 aproximadamente. En este lapso de tiempo los encomendados en Gómez de don Benito fueron trasladados a tierras de Talagante por la expulsión desde sus lugares originales de asentamiento. Pues bien, entre los testimonios destinados a probar el largo dominio que los sujetos originarios de Talagante tenían sobre los parajes donde en esos momentos estaban asentados los emigrados desde Quilicura, figuró el de don Juan Andelermo, cacique principal de Peucudañe, asentamiento indígena situado en las cercanías de lo que más tarde se conocerá como San Francisco del Monte y vecino a los parajes en disputa. Andelermo, preguntado por cuales eran las tierras del cacique ya mencionado, manifestó:

> [...] quel caçique talagande tenia e poseya el y sus prenzipales e yndios el asiento y pueblo que se llama helaba y el pueblo hichuelloa y el pueblo y asiento llamado rranacha y todos estos dichos pueblos estavan en la dicha sazon en torno y çerca el uno del otro y que todos estos pueblos y tierras dellos se regaban y probeian de agua con unas açequias sacadas del rio que en la dicha parte hay [...]. [Más aún, agregó que] [...] las tierras que agora posee pero gomez y sus yndios en el dicho asiento son las mismas tierras que tenia talagande y un hermano suyo llamado curical[que] [...][22].

[22] Testimonio de don Juan Andelermo, cacique principal de Peucudañe, en la «Probanza de Bartolomé Flores y su cacique Nenquere» (Santiago, 10 de

Palabras que de una parte evidencian que dentro del mismo cacicazgo existían distintos asentamientos, como bien mencionó Andelermo, cercanos unos a otros pero regados, en este caso, con diferentes cursos de aguas salidos del río Mapocho o, en su defecto, de una acequia principal. De otra, que los principales de cada asentamiento reconocían a un señor con poder sobre todos ellos, con el cual al menos algunos, como era el caso de Curicalque, tenían cercanos vínculos de parentesco. Asimismo, un detalle que no debe dejar de tomarse en cuenta y que es casi desconocido, es que cada asentamiento tenía un nombre distinto al de su cacique, lo que permitiría hablar de la continuidad de los mismos más allá de la figura de un jefe en particular. Ello permitía definir los límites de cada porción de terreno respecto de sus vecinos y, al mismo tiempo, en el caso de las tierras distantes ocupadas por ciertos linajes originarios, adscribir el dominio de cada paraje a quienes correspondía y con ello diferenciarlo de los demás. De ese modo, en el caso de los caciques principales como Talagante, que era señor del pueblo de Ilabe y de los asentamientos de Mico y Quitoa, que estaban separados del anterior por el río Mapocho y en los cuales los jefes de las familias ampliadas que habitaban allí, llamados Nabiarongo y Miliyarongo, dependían directamente de dicho cacique y administraban las tierras de su posesión; tierras que debían ser heredadas por el sucesor de Talagante y no en los de quienes estaban allí por su mandato. Esto fue lo que planteó muchos años después en su codicilo la nieta del *lonko* y encomendera de sus descendientes, doña Águeda Flores, quien manifestó:

> [...] que las mas de las tierras del balle de mallarauco de que hiço merçed el governador don pedro de villagra a los dichos capitanes bartolome fflores y pedro lisperguer mi padre y marido pertenesçen a los yndios de talagante naturales del pueblo de ilabe [...][23].

---

noviembre de 1559), ANH.RA, vol. 206, fjs. 146v–147.

[23] «Codicilo de doña Águeda Flores» (Santiago, 16 de junio de 1632), ANH.RA, vol. 1196, pza. 2, fj. 60v.

Palabras con las que queda meridianamente claro que si el conjunto de los indios de la comunidad eran nombrados como «indios de Talagante», al hablar de los originarios del pueblo de Ilabe se refería específicamente a aquellos provenientes del asentamiento que dominaba de modo directo el antiguo *lonko*, con exclusión de los de otros asentamientos de la misma comunidad. De tal modo, junto con dominar sobre estos caciques y tierras, el cacique Talagante, que adoptó el nombre de su encomendero, pasando a denominarse don Bartolomé, extendía su poder sobre aquellos *lonkos* de menor rango que dominaban sus propios pueblos que, como se ha planteado, tenían denominaciones particulares –como Ranacha, Hichuelloa u otras– y quienes, si bien cultivaban y cazaban en sectores distintos unos de otros, estaban unidos, ellos y sus indios, por lazos matrimoniales –en particular– y de parentesco –en general– con los demás miembros de la comunidad; lo anterior, sin contar los aspectos rituales y otros referidos a la complementariedad económica que existían entre los mismos.

Pero el caso de las tierras de Tangomahuida o las de Talagante no eran situaciones aisladas entre estos grupos étnicos. Por el contrario, estructuras productivas como las descritas anteriormente constituían la norma de los grandes cacicazgos *mapochoes* y *picones*, al menos desde el río Aconcagua hasta más allá del río Maipo. Junto con ello, dichos cacicazgos contaban con sujetos especializados en distintas labores productivas, dominio de tierras distantes a sus asentamientos principales y una división sexual del trabajo bastante acentuada, además de patrones laborales en los cuales cada cacique o principal organizaba el trabajo de sus subordinados[24]. Este conjunto de elementos se puede apreciar bien en el caso del cacicazgo de Lampa, del cacique Cachachimbi, quien formó parte de la gran encomienda que el gobernador Pedro de Valdivia se autoasignó en el valle de Chile. Según el testimonio de Gaspar Jauja, uno de los *cuzcos* que llegó como sirviente del conquistador, en tiempos en que este último era encomendero de Lampa él había conocido «[...] a unos yndios que el casique prinsipal de lampa tenia axieros en la fuente o manantiales de

[24] Una discusión más amplia de estos temas se puede encontrar en nuestra tesis doctoral: Contreras Cruces, 2009.

liray e tierras del que asistian en ella sembrando axi e otras legumbres para el dicho casique [...]»[25].

Esos otros cultivos eran porotos y quínoa, según rezan los testimonios de quienes conocieron a los ajieros de Liray, que en esas tierras sólo desarrollaban esta producción y no habían incluido otros cultivos más generalizados, como el maíz, posible de encontrar en casi todo el resto del valle. En tanto, Cachachimbi es nombrado en la gran mayoría de las fuentes que tratan de su persona como cacique y señor principal de Lampa; y, en esa condición, como poseedor de todo el dicho valle. Su condición de cacique principal, al cual estaban subordinados el resto de los jefes y sujetos asociados al cacicazgo, le permitía, como expresa la fuente, disponer de ciertos indios para labores especializadas; en este caso, para ejercer de ajieros, los cuales solo producían para el cacique. La relación de Cachachimbi con los ajieros de Liray o bien con otros sujetos dedicados a la producción de ciertos cultivos o bienes de manera exclusiva, abre nuevamente una serie de interrogantes, asociadas a la existencia de especialistas y de tierras especializadas en un monocultivo o, al menos, preferentes para ello al interior de las comunidades originarias antes y después de la conquista.

Asimismo, es posible generar una serie de preguntas respecto de la presencia de prácticas reciprocitarias verticales en los cacicazgos de Chile central, pues el hecho de producir ciertos bienes con exclusión de otros implicaba necesariamente la carencia de aquello no producido para tales sujetos y por ende la existencia de mecanismos que permitieran hacerse de los mismos. De ahí entonces que en la medida en que eran los caciques quienes tenían el poder para destinar ciertos indios que cumplirían labores especializadas según sus necesidades, asimismo debían entonces proveerlos de aquellos bienes que les faltaban, como podía ser la carne, la ropa u otros. Ello no niega la posibilidad del intercambio directo con otros sujetos especializados o bien dentro de los linajes a los cuales pertenecían los especialistas, pero abre la puerta para visualizar la existencia o al menos el camino

[25] Testimonio de Gaspar Jauja, indio *cuzco*, en la probanza del capitán Juan Ortiz de Araya (Santiago, 11 de mayo de 1604), ANH.RA, vol. 1978, fj. 134.

para que los grandes caciques como Cachachimbi, Michimalonco, Tanjalonco, Loncopilla, Loncomoro, Talagante, Melipilla, Cachapoal u otros, pudieran controlar territorios extensos y numerosos jefes de menor rango junto a sus vasallos, además de ejercer la reciprocidad vertical y con ello avanzar en la constitución de estructuras políticas que tendían al señorío, aun cuando este fuera de pequeña escala.

Un ejemplo claro de especialización productiva de un segmento de la comunidad influida por el lugar donde estaba asentado el cacicazgo, lo podemos apreciar en los sujetos asociados al *lonko* Melipilla, como se puede desprender de la lectura de la cédula de encomienda que entregó el gobernador don Pedro de Valdivia a doña Inés de Suárez en 1546. En dicho documento el conquistador le concedió diversos cacicazgos y, entre ellos,

> [...] el caçique llamado melipilla con todos sus prinçipales yndios e subjetos es picon y tiene su tierra en los poromaocaes y desta parte del rio maypo y sus prinçipales lepiande y condeande y lianabomo y colilabquen y rratapibche con sus pescadores e yndios [...][26].

La cédula, en este caso, es específica al nombrar al *principal* Ratapibche como cabeza de los pescadores. Si consideramos que un *principal* estaba a cargo de un pequeño linaje o de algunas familias ampliadas, entonces debería suceder que todos o la gran mayoría de los hombres subordinados a ese principal serían pescadores, lo cual se veía potenciado precisamente por el lugar donde estaban asentados los indios del cacique Melipilla, es decir, entre el curso inferior del río Maipo y el estero Puangue, lo que les permitía tener un acceso privilegiado a los peces que poblaban dichos cursos de agua dulce, además de tierras con infraestructura hídrica para regar y cultivar sus campos. Otras comunidades, en cambio, se veían obligadas a trasladar a algunos de sus hombres para cumplir las labores de pescadores y mariscadores y, de esa forma, complementar su dieta con productos marinos. Esto era lo que sucedía en Quillota, donde para la década

[26] «Cédula de encomienda dada por el gobernador don Pedro de Valdivia a doña Inés de Suárez» (Santiago, 11 de julio de 1546), ANH.RA, vol. 310, fj. 123v.

de 1560 los caciques todavía enviaban seis pescadores a la costa cerca de Quintero, lugar en el cual también laboraban pescadores de otros cacicazgos del valle del Aconcagua, convirtiendo el lugar en un verdadero asentamiento multicomunitario y en el cual ninguno de los que allí concurría provenía de lugares cercanos, sino de asentamientos distantes bastantes kilómetros al interior de los valles[27].

El traslado de algunos segmentos tribales para cultivar tierras distantes de sus asentamientos principales también era una situación que se daba regularmente entre las comunidades indígenas de los valles cercanos a Mapocho. Ello, a raíz de eventuales sequías o en el caso de necesitar producir excedentes agrícolas para alimentar al conjunto de la población del cacicazgo, como lo expresa la cédula de encomienda del capitán Juan Bautista Pastene, a quien le fueron asignados

> [...] los caziques llamados antequililica e chumavo e catanlagua con todos sus prenzipales yndios e subjetos que tienen su tierra en la provinzia de los picones e valle llamado poangui como yo los tengo en mi caveça, con mas las tierras e asyento que tienen estos dichos caçiques e yndios zerca del rio maypo llamado pico para sembrar los años que son de sequia que por no tener agua el valle dicho de poangui van alli a sembrar e lo tienen por suyo de los tiempos pasados [...][28].

El tenor de la cédula resulta claro en su contenido. Junto con los caciques dados en encomienda, a los que Valdivia sitúa en la provincia de los *picones*, los cuales habían sido parte de su propio repartimiento, el conquistador cedió a Pastene parte de las tierras de los indios, específicamente aquellas situadas en el paraje de Pico. En este caso expresa que los caciques de Puangue no sólo tienen allí tierras potencialmente sembrables, sino también *asiento*; es decir, en ellas se encontraban efectivamente parte de los individuos del común

---

[27] Contreras Cruces, 2004: 79.

[28] «Cédula de Encomienda dada por el gobernador don Pedro de Valdivia al capitán Juan Bautista Pastene» (Concepción, 4 de octubre de 1550), AGI.Patr, vol. 120, pza. 2, fj. 26.

viviendo en el lugar o, al menos, estaban las condiciones de habitabilidad suficientes para que estos concurrieran a ellas[29].

Por el momento, lo que nos interesa establecer aquí es la costumbre indígena de ocupar tierras distantes de sus asentamientos principales; como dice el conquistador, derivada de *tiempos pasados*, es decir, de antes que los españoles arribaran a Chile y que se conservó por varias décadas luego de que las etnias de los valles centrales y, específicamente, aquellas situadas en Mapocho y los valles aledaños a él, cayeron bajo el dominio europeo[30]. En tal sentido, la documentación notarial recoge una serie de ventas de tierras originarias ocurridas entre las décadas de 1580 y 1590 que se encontraban alejadas de los asentamientos del conjunto de la comunidad por cinco, diez o veinte kilómetros. Muchos de dichos parajes se encontraban situados, como en el caso citado más arriba, colindando con propiedades distantes de otras comunidades, lo que las hacía doblemente vecinas entre sí, en la medida en que sus tierras principales se situaban cerca unas de otras.

Lo anterior podría significar que si, de una parte, los cacicazgos prehispánicos de Chile central se asentaban de manera dispersa en un territorio común, con lugares de asentamiento nuclear para cada linaje, al que rodeaban sus campos de cultivo y cuyas acequias marcaban la propiedad de ciertas tierras, de otra parte, ese esquema podía reproducirse a menor escala en el dominio de tierras distantes, en las cuales el conjunto del cacicazgo poseía de forma excluyente un segmento territorial, el que se subdividía internamente para dar a cada linaje un trozo de tierras para su cultivo y en los cuales durante ciertas épocas del año o producto de situaciones de crisis se trasladaban algunos indios para ejercer labores productivas en ellos. Una situación

[29] En opinión de Eduardo Téllez, los *picones* del cacique Melipilla y específicamente los *principales* de los pescadores, debían corresponder a jefes de familias ampliadas, que reconocían en Melipilla el jefe del linaje, en una dinámica social segmentaria mediante la cual la cohesión étnicosocial se generaba a través del parentesco, la identidad cultural y una hábil explotación de diversas ecozonas: Téllez Lúgaro, 1990: 79–81.

[30] Mario Góngora y Jean Borde, aun cuando no profundizaron en el problema, identificaron el dominio indígena de tierras distantes para el valle del Puangue y el desplazamiento estacional de algunos de ellos a parajes de su dominio, en años de sequía, para cultivar: Góngora y Borde, 1956, I: 40.

de ese estilo puede apreciarse en el caso de las tierras de Quetalgüenu y Quedibuco, que pertenecía al pueblo de Pomaire. Según su carta de venta, fechada el 4 de julio de 1597, los pomairinos no necesitaban tales tierras pues, además de que eran pocos, tenían muchas y muy buenas tierras en el mismo Pomaire. A ello se agregaba que Quetalgüeno y Quedibuco estaban «[...] apartadas de su poblaçion de esta parte del puerto que llaman de pomayre [...] y que las dichas tierras lindan con tierras de los yndios de melipilla y de pelbin y de pico e por la otra parte con la rrivera del rrio maypo [...]»[31].

El tenor del documento anterior permite apreciar que las tierras en cuestión estaban alejadas del asentamiento principal de la comunidad; pero, además, que ellas se encontraban prácticamente rodeadas por segmentos territoriales pertenecientes a otros cacicazgos, uno de los cuales, el de Pelvín, tenía sus asentamientos nucleares en la ribera norte del río Mapocho, cerca de las tierras del cacique Talagante; mientras que los otros dos, Melipilla y Pico, se situaban en el mismo valle de Melipilla, pero dependían de encomenderos distintos y ya casi desde la primera asignación de depósitos dados por Valdivia. Por lo anterior no es casualidad que tales tierras se encontraran situadas unas al lado de las otras, en la medida en que antes de la llegada de los españoles o en la época del primer contacto, estas pertenecían al conjunto de los linajes y caciques del valle de Melipilla y los territorios aledaños a él. Todas estas tierras, como se pudo apreciar en el documento, se ubicaban cerca del río Maipo, lo que les daba acceso a agua de regadío y a la pesca.

Como ha sido posible ver, esta sociedad era mucho más compleja de lo que muchos plantearon y su complejidad no acabó con la llegada de los europeos, así como tampoco se terminaron todas las estructuras indígenas con la implantación de la encomienda de servicio personal. Al mismo tiempo, emprender la tarea de reconstruir parte de las estructuras político–sociales prehispánicas y de los años inmediatamente posteriores a la entrada castellana permite reevaluar lo violento de las consecuencias que la conquista trajo a las comunidades

[31] «Carta de venta de las tierras de Quetalguenu y Quedibuco, de los indios de Pomaire» (Santiago, 4 de julio de 1597), ANH.ES, vol. 9, fjs. 319–319v.

indígenas de los valles centrales. En su momento, Valdivia los asimiló con *animales del monte*, afirmó que muchos de ellos eran *behetrías* y los consideró hombres *rústicos*, atribuyendo dichas condiciones tanto a la *naturaleza* indígena como a su *pobreza* material. Pero no era su naturaleza la que los llevó a adoptar decisiones tan drásticas como las vividas en la guerra de 1541; como tampoco su pobreza era natural, sino que se derivó directamente de la violenta entrada de los españoles en los territorios del que a partir de entonces sería el reino de Chile; aunque, al parecer, ellos no estuvieron en condiciones de reconocerlo o, al menos, de manifestarlo.

Por el contrario, llevados de los intereses del momento y, probablemente, realizando algún tipo de ejercicio comparativo con lo que habían visto en el Perú o en otras regiones de América, parte importante de los españoles describieron a estas sociedades como pobres y bárbaras; y, por lo tanto, carentes de producción excedentaria, de riqueza material y, más importante aún, de vida política. Dichas palabras, extendidas e implícitamente consensuadas entre los castellanos, demostraron no sólo el poder que tenía y tiene el denominar, ejercicio mediante el cual se traspasan representaciones particulares a lo nombrado en un universo conocido y, en este caso, limitado de posibilidades. Sino también que a partir de aquellas denominaciones se pueden tomar y efectivamente se tomaron decisiones que afectaron tanto a las formas que adquirió la dominación hispana sobre las etnias indígenas de Chile central como a los hechos y las impresiones que fueron registrados por los conquistadores y que, siglos más tarde, sirvieron para que numerosos historiadores contaran una historia de dichas comunidades que, si bien se acercaba a los relatos de las fuentes discursivas, se alejaba de parte importante de los procesos sociales que dichos grupos indígenas vivieron tras la conquista europea.

Documentación manuscrita

ANH.RA, Archivo Nacional Histórico (Santiago de Chile), «Real Audiencia»: vols. 206, 310, 1196, 1978 y 2878.

ANH.ES, Archivo Nacional Histórico (Santiago de Chile), «Escribanos de Santiago»: vol. 9.
AGI.Jus, Archivo General de Indias (Sevilla), «Justicia»: vol. 684.
AGI.Patr, Archivo General de Indias (Sevilla), «Patronato»: vol. 120.

Bibliografía y fuentes impresas

Amunátegui Solar Domingo, 1909–1910. *Las encomiendas de indíjenas en Chile*, Santiago, Imprenta Cervantes, 2 vols.
Barros Arana Diego, 1999–2005 [1884–1902]. *Historia general de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria / DIBAM, 16 vols.
Bengoa José (ed.), 2004. *La memoria olvidada: historia de los pueblos indígenas de Chile*, Santiago, Publicaciones del Bicentenario.
Contreras Cruces Hugo, 2004. «Encomienda, servicio personal y comunidades indígenas en el valle de Quillota durante el siglo XVI, 1544–1569», *Cuadernos interculturales*, Viña del Mar, 3: 69–84.
___2009. *Encomienda y servicio personal entre las comunidades indígenas de Chile Central, 1541–1580*, tesis de Doctorado en Historia, Santiago, Universidad de Chile.
Del Hoyo Eugenio, 1985. *Esclavitud y encomiendas de indios en el Nuevo Reino de León.* Siglos XVI y XVII, Monterrey, Archivo General del Estado.
De la Puente Brunke José, 1992. *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*, Sevilla, Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla.
Farberman Judith y Gil Montero Raquel (eds.), 2002. *Los pueblos de indios del Tucumán colonial. Pervivencia y desestructuración*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
Feliú Cruz Guillermo, 1941. *Las encomiendas según tasas y ordenanzas*, Buenos Aires, Casa Jacobo Peuser.
García Bernal Manuela, 1978. *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano–Americanos.
Gligo Ágata, 1962. *La tasa de Gamboa*, Santiago, Universidad Católica de Chile.
Góngora Mario y Borde Jean, 1956. *Evolución de la propiedad rural en el valle del Puangue*, Santiago, Editorial Universitaria, 2 vols.
González Rodríguez Adolfo, 1984. *La encomienda en Tucumán*, Sevilla, Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla.
Huneuss Pérez Andrés, 1956. *Historia de las polémicas de Indias en Chile durante el siglo XVI, 1536–1598*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile.
Jara Álvaro, 1987. *Trabajo y salario indígena, siglo XVI*, Santiago, Editorial Universitaria.
León Solís Leonardo, 1991. *La merma de la sociedad indígena y la última*

guerra de los promaucaes, 1541–1558, Saint Andrews, University of Saint Andrews, Institute of Amerindian Studies.

Martínez Cereceda José Luis, 2007. «Construyendo mundos: el 'nacimiento' de los indios en los Andes del siglo XVI», en A. Araya, A. Candina y C. Cussen (eds.), *Del Nuevo al Viejo Mundo: mentalidades y representaciones desde América*, Santiago, Universidad de Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas / Facultad de Filosofía y Humanidades, 23–35.

Medina José Toribio (comp.), 1888–1902. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile, desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518–1818*, primera serie, Santiago, Imprenta Elzeviriana, 30 vols.

___1956–1982. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile, desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518–1818*, segunda serie, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 7 vols.

Presta Ana María, 2000. *Encomienda, familia y negocios en Charcas Colonial: los encomenderos de La Plata, 1550–1600*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Rodríguez Becerra Salvador, 1977. *Encomienda y conquista: los inicios de la colonización en Guatemala*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Ruiz Rivera Julián, 1975. *Encomienda y mita en Nueva Granada*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano–Americanos.

___ (ed.) 1995. *Cuadernos de Historia Latinoamericana III*, Madrid, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos.

Silva Galdames Osvaldo, 1995. «Hombres fuertes y liderazgo en las sociedades segmentadas: un estudio de casos», *Cuadernos de historia*, Santiago, 15: 49–64.

Téllez Lúgaro Eduardo, 1990. «De incas, picones y promaucaes. El derrumbe de la 'frontera salvaje' en el confín austral del Collasuyo», *Cuadernos de historia*, Santiago, 10: 69–86.

Tréllez Aréstegui Efraín, 1991. *Lucas Martínez Vegaso: Funcionamiento de una encomienda peruana inicial*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Valdivia Pedro de, 1929. *Cartas de ___, que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*, ed. José Toribio Medina, Sevilla, Establecimiento Tipográfico de M. Carmona.

Vivar Jerónimo de, 1979 [1558]. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*, ed. Leopoldo Sáez–Godoy, Berlín, Coloquium–Verlag.

Inmigrantes en busca de identidad: los indios *cuzcos* de Santiago de Chile, entre clasificación colonial y estrategia social[*]

Jaime Valenzuela Márquez

En 1594, el andino Antón Guamantaguisa indicaba en su codicilio que era «yndio del cusco», pese a que algunos meses antes había testado como originario de Cochabamba[1]. Su albacea y amigo Pedro Poma, criado del obispo de Santiago, declaraba en este mismo documento que era «del cuzco»… aunque cuatro años más tarde confesaba en su testamento que era originario de Guayaquil[2]. En 1602, por su parte, Diego, «yndio ladino de el cusco», se asentaba con el sacerdote Francisco Ramírez, que prometía llevarlo a Lima… «de a donde es este otorgante»[3]. En 1618, por último, Alonso testaba como originario del pueblo de Puerto Viejo –en la zona de Manabí, actual Ecuador–, pero en su codicilio posterior se identificaba como «yndio del cuzco»[4].

Todos estos inmigrantes –*forasteros*, como se les denomina en la época– tuvieron en común, además de un origen vinculado al virrei-

[*] Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt Nº 1070451: "Inmigrantes indígenas. Indios 'cuzcos' y huarpes en Chile colonial (siglos XVI-XVII)". Agradezco la colaboración de Hugo Contreras y Patricia Palma en el relevamiento de archivos. Agradezco también a la Maison des Sciences de l'Homme (París) y especialmente a Dominique Fournier –responsable para América Latina– por haberme invitado como "Directeur d'études associé" a comienzos de 2010, lo que permitió enriquecer la versión original del texto con lecturas y discusiones académicas sostenidas durante dicha estadía.

1 Retamal Ávila, 2000: 92 y 95.

2 *Ibid*., 94 y 113–114.

3 ANH.ES, vol. 17, fj. 253v.

4 Retamal Ávila, 2000: 151 y 157.

nato peruano y la calidad de migrante propiamente tal, esta especie de «falsificación» o «engaño» que, más que negar orígenes geográficos específicos, estaría orientada a reivindicar una etnicidad ligada a la capital del Tawantinsuyu y a su representación en la memoria colectiva indígena como un espacio de ennoblecimiento simbólico –a raíz de su rol político durante los incas–. Más que engaño, entonces, podríamos hablar de una «etnicidad ficticia», anclada en la función performativa del lenguaje que permitiría construir una determinada realidad socioétnica, como veremos a continuación.

Postulamos, pues, como primera hipótesis de trabajo, que estamos frente a una estrategia clasificatoria que opera «desde abajo», como una apropiación consciente, por parte de los inmigrantes andinos, de aquel imaginario colonial de «lo inca» y de su centro urbano. Esta estrategia formaría parte del proceso de reidentificación –o reetnificación– que viven en su proceso migratorio y en su búsqueda de inserción en Chile, y es utilizada para definirse ante los agentes coloniales –administrativos o eclesiásticos– que registran dicha inserción a través de asientos de trabajo, testamentos y sacramentos.

En esta misma lógica, pensamos que la identificación con el Cuzco –o con «lo cuzco»– operaría también como un mecanismo de distinción de los inmigrantes andinos frente al resto de indígenas y de «castas» locales[5]. Distinción que se reforzaría localmente aprovechando que la distancia geográfica permitía aglutinar sintéticamente determinados contenidos y formas culturales «panandinas»[6]; y también porque la actitud reduccionista y homogeneizante que los hispanos demostraban ante las identidades étnicas de los «indios» permitía, a su vez, diluir los orígenes específicos y aprovechar las virtudes simbólicas que brindaba un topónimo vinculado con el linaje inca y de indiscutible reconocimiento colectivo, particularmente entre los grupos étnicos locales que habían estado vinculados al Tawantinsuyu[7]. En otras palabras, ¿quiénes más que los indios andinos –independientemente

5 Bourdieu, 1979.

6 No está demás aclarar que al hablar de «los Andes», «espacio andino» o «indígenas andinos» estaremos haciendo referencia a las regiones vinculadas al virreinato peruano que hoy conforman los países de Perú, Bolivia y Ecuador.

7 Ruiz Rodríguez, 2000: 248–249.

de que fuesen o no nacidos en el Cuzco– podían usufructuar de aquel imaginario «inca» y aprovecharlo en una situación de inmigración frente a grupos locales? Más aún, cuando el mismo año en que Valdivia salía a la conquista de Chile, dicha ciudad –y por extensión sus habitantes– era declarada por el monarca como «la más principal, y como tal tenga el primer voto de las otras ciudades y pueblos del Perú», dejando en claro, además, que «entre los naturales della estaba habida y tenida por cabecera de toda esa tierra»[8].

Por la misma época, de hecho, como señala Estenssoro, la monarquía española comenzaba a sintetizar y definir el Perú prehispánico como entidad geopolítica destinada a ser incorporada al imperio castellano, haciendo resurgir al Cuzco como la capital y cabeza de un «reino» unitario en las representaciones de la heráldica atribuida a los conquistadores y en la propia «coronación» del sucesor cuzqueño en el incanato, Manco Inca Yupanqui. Por lo demás, y pese a que con la instalación de la Real Audiencia en Lima perdería su condición de capital, el Cuzco seguirá siendo designada en los documentos oficiales, por más de un siglo, como «cabeza de estos reinos»[9].

Unido a lo anterior, la autoidentificación de nuestros *forasteros* con el Cuzco tiene relación, como lo veremos, con una adscripción reivindicatoria de la condición privilegiada que tendrían los andinos –y por extensión sus descendientes– en consideración de que la conquista de Chile se realizó, en buena medida, gracias a la colaboración que prestaron a las huestes de Almagro y, sobre todo, de Valdivia. Se trataría, entonces, de una reivindicación propiamente política e inscrita dentro de los fenómenos de creación y de adaptación culturales que, por formar parte del proceso de construcción de una dominación colonial, son también eminentemente políticos[10].

---

8 Lafaye, 1999 [1964]: 230–231.

9 Condición que se vería refrendada simbólicamente, por ejemplo, con la aparición de la Virgen de la Descención sobre el edificio del Suntur Huasi, sobre el cual se levantó la catedral cuzqueña hasta 1664, y que le devolvió una centralidad religiosa –ahora cristiana– a la antigua capital inca: Estenssoro Fuchs, 2005: 101–104, 109 y 116.

10 Boccara, 2001.

Como segunda hipótesis, complementaria a la anterior, pensamos que esta estrategia clasificatoria también estaría operando, en forma paralela, «desde arriba»; es decir, como un reflejo de dicho posicionamiento a los ojos del sistema colonial, de sus autoridades y de la sociedad hispanocriolla en su conjunto que –como se aprecia en varios de los artículos incluidos en la presente compilación– necesitaban ordenar y rotular las alteridades indígenas, africanas y mestizas, también con fines políticos, laborales y étnicos, y apuntando a su propia distinción como sector dominante en aquella construcción colonial.

En otras palabras, vemos en este «engaño» etnificante, por un lado, un mecanismo de identificación que refuerza una identidad en individuos que no tienen entre sí, necesariamente, lazos comunitarios originales; en segundo lugar, una estrategia de diferenciación «privilegiada», que hace uso de su propia condición de inmigrante andino para posicionarse en la sociedad local; y, ligado a lo anterior, el surgimiento de una suerte de gentilicio –surgido de la etnificación del topónimo andino–, utilizado por estos sujetos como un mecanismo discursivo que les permite aquel posicionamiento y estatus social entre los sectores «subalternos» del mundo colonial local. Utilización que será refrendada por eclesiásticos y funcionarios coloniales como una definición «étnica» válida y funcional a la hora de relevar las calidades y orígenes de un «grupo», en una sociedad cada vez más compleja y mezclada; mezcla que, por cierto, hacía imposible ese sueño omnipresente en la taxonomía socioracial occidental y que más tarde se transformará en una de las obsesiones políticas de la monarquía ilustrada.

Estos usos sociopolíticos tendrán su origen y se alimentarán de las coyunturas sociales e imaginarios construidos desde la temprana conquista de Chile y durante los distintos procesos que vivió la inmigración andina en el siglo–largo fundacional que siguió a la llegada de Pedro de Valdivia. Inmigración que, en diferentes períodos, trajo a la zona central a numerosos indígenas provenientes de la sierra y de otras regiones costeras peruano–quiteñas, por derroteros generalmente desconocidos, y que se transformarían en un factor importante de la conformación de la sociedad colonial santiaguina.

De lo masivo a lo individual: formas y tiempos de la inmigración

Salvando las migraciones anteriores a la llegada de los europeos, que estuvieron ligadas a la extensión y administración del Collasuyu, a través del desplazamiento de *mitimaes* y de funcionarios incas, nuestros registros coloniales empiezan con la expedición de Diego de Almagro, que partió del Cuzco a mediados de 1535. Desde su etapa preparatoria, la empresa tuvo la participación de numerosos intérpretes y conocedores de los lugares que cruzarían. En la ruta hacia el sur, la travesía por la meseta aymara del Collao y las riberas del Titicaca implicó la incorporación forzada a la expedición de una masa indígena que algunos cronistas elevan a cerca de 15.000 personas –entre hombres, mujeres y niños–, destinadas a transportar alimentos y pertrechos, a asistir a los hispanos y a apoyarlos militarmente en su invasión[11].

La expedición de Valdivia, que también se preparó y partió del Cuzco, en 1540, contó con numerosos *yanaconas* que servían, guiaban y apoyaban el avance de los hispanos. Según antecedentes proporcionados por el propio Valdivia, su contingente debió contar con alrededor de mil indígenas andinos, muchos de los cuales fueron *yanaconas* aportados por los *mallku*[12] de Charcas; región donde, por lo demás, se encontraban las tierras y los indios que le habían sido otorgados por Pizarro[13]. Según los mismos descendientes de aquellos *mallku*, los conquistadores de Chile habrían buscado, justamente, la ayuda de la confederación qaraqara–charka, dada su reputación como buenos y fieles súbditos del Tawantinsuyu, capaces de movilizar importantes segmentos de la población que se encontraba bajo su gobierno[14].

---

[11] Barros Arana, 1999–2005 [1884–1902], I: 137, 139 y 145; Villalobos, 1983, I: 194; Góngora Marmolejo, 1960 [1575]: 80; Mariño de Lobera, 1960 [1580]: 241.

[12] Vocablo aymara que designaba a los jefes de señoríos.

[13] Cf. Carta a Hernando Pizarro (La Serena, 4 de septiembre de 1545), en Valdivia, 1991: 83.

[14] «Probanzas de los Uno Malco de Sacaca, don Juan Ayavire Cuysara [1598] y don Fernando Ayavire Cuysara [1583–1584]» y «Petición de Joan Ayavire

Lo cierto es que como cargadores, traductores, sirvientes, soldados o concubinas, estos involuntarios migrantes fueron activos ayudantes de los invasores europeos. Y si bien la coerción laboral sentó las bases iniciales de la relación entre andinos e hispanos en Chile, su rápida acomodación a las obligaciones impuestas por los conquistadores ayudaron a que tanto los indígenas locales como los propios hispanos tendieran a verlos y a tratarlos como verdaderos «colaboradores» de la empresa. Su labor fue central desde un comienzo, extrayendo oro y trabajando los sembrados –cuando la encomienda de autóctonos aún se encontraba en su fase embrionaria– o auxiliando a los españoles en las refriegas contra los picunches[15].

El propio Valdivia nos entrega información respecto al papel central que jugaron los andinos por aquellos años. Por la misma fecha en que se fundaba Santiago, en 1541, el conquistador disponía la extracción aurífera desde los lavaderos ubicados en Marga–Marga, al norte de la nueva capital. El objetivo era enviar el metal al Perú para así borrar la imagen de pobreza que allí se tenía de Chile y estimular la venida de más hispanos. Con este objetivo, dispuso también la construcción de un navío para hacer el trayecto; pero al poco tiempo esta obra fue atacada por indígenas locales, muriendo la casi totalidad de los que allí laboraban, entre los que se contaban algunos esclavos negros y «muchos yanaconas e indias del Pirú»[16]. De hecho, años después Valdivia señalaba que en las minas habían estado trabajando «las anaconcillas e indias de nuestro servicio», que consideraba en más de quinientas «pecezuelas»[17].

En sus cartas al monarca el conquistador relataba las penurias de esos años y cómo habían logrado reedificar la ciudad, luego del ataque de Michimalonko, con la ayuda de las «pecezuelas de nuestro servicio que trujimos del Perú», a quienes «tenemos por hermanos, por

---

Cuyssara [1614]», en Platt, Bouysse-Cassagne y Harris, 2006: 858–863, 886, 898, 929 y 1002.

15 Silva, 1990: 22.

16 Vivar, 2001 [1558]: 108.

17 Instrucción de Pedro de Valdivia a sus apoderados en la Corte (Concepción, 15 de octubre de 1550), en Valdivia, 1991: 146. El vocablo *pecezuela* corresponde al diminutivo de *pieza*.

haberlos hallado en nuestras necesidades por tales»[18]. En otra carta de la misma fecha Valdivia confirmaba la deuda contraída con ellos, así como la cercanía y confianza alcanzada entre hispanos y andinos, cuando señalaba que a los yanaconas «los hemos ya por hijos»[19].

Esta inmigración masiva y obligada, relativamente homogénea en su origen geográfico e incorporada en forma paternalista a la memoria del asentamiento y consolidación de la invasión española, dará paso, en las décadas siguientes, a una corriente migratoria más individual y fragmentaria, con personas de orígenes diversos y, al parecer, desvinculadas de aquellas «alianzas» hispanoandinas que se tejieron en el período precedente. Al menos eso es lo que nos muestran los testamentos que varios de ellos dictaron en Santiago y donde se detectan personas originarias de Jauja (Junín), Huamanga (Ayacucho), Huánuco, Pisco y Arequipa, además del Cuzco propiamente tal. Como hemos adelantado y revisaremos más adelante, también hemos incluido en esta corriente andina a inmigrantes provenientes de regiones aún más alejadas, como Cochabamba, Quito o, incluso, Guayaquil, pues declararon como identificación socioétnica/geográfica el ser *cuzco*.

Por las fechas de sus testamentos podemos suponer que la mayoría de ellos no correspondería a aquellos *yanaconas* que llegaron masivamente con los primeros conquistadores, sino que más bien serían inmigrantes individuales, de los cuales desconocemos, por el momento, sus motivaciones y circuitos. Ello explicaría la dispersión relativa de su origen específico; aunque no podemos desechar la hipótesis de que sí hayan sido parte de aquella inmigración *originaria*, siendo muy niños y acompañando a sus padres, lo cual podría ser válido para los testantes anteriores a 1600 –considerando un máximo de sesenta años desde la llegada de Pedro de Valdivia–. De ser cierto, podrían corresponder a personas desplazadas previamente al Cuzco y luego integradas a las expediciones conquistadoras, pues la mayoría no tenían relación con el Collao, la otra región que alimentó con *yanaconas* a las huestes del siglo XVI.

---

[18] Carta de Pedro de Valdivia al emperador Carlos V (La Serena, 4 de septiembre de 1545), *Ibid.*, 73–74.

[19] Carta a Hernando Pizarro (La Serena, 4 de septiembre de 1545), *passim*.

Habría que considerar, también, lo que en la época se denominaba «golpes de gente», en alusión a la forma como se fue poblando de gente foránea el Chile del siglo XVI, mediante grupos que arribaban en forma intermitente con refuerzos de soldados y de aventureros hispanos, así como nuevos contingentes de *yanaconas* e, incluso, esclavos africanos, además de pertrechos y ganado. El mismo Pedro de Valdivia, cuando en 1549 volvió del Perú, trajo en su bajel a numerosos esclavos y sirvientes indígenas embarcados en el Callao. Por su parte, el «golpe de gente» que en 1551 trajo Francisco de Villagra desde Perú y Tucumán, habría incluido a unos 600 indios *encollerados* que transportaban la carga, muchos de los cuales murieron en el trayecto[20].

En uno u otro caso, debemos recordar que estamos en presencia de sujetos marcados por una gran experiencia de desarraigo. Situación vinculada, en primer lugar, a la condición de inmigrante propiamente tal, que supone el alejamiento –generalmente definitivo– de su espacio geográfico de origen, así como el traslado y, luego, el proceso de asentamiento e inserción en el lugar de destino. En segundo lugar, al menos para aquellos que no vinieron en los traslados masivos de las expediciones conquistadoras, la individualidad con la que vivieron este proceso, que implicó, a su vez, un quiebre personal con la comunidad de origen y la pérdida de lazos sociales y culturales con sus miembros. En tercer lugar, el cambio fundamental que conllevó dejar el espacio rural y aldeano, y asentarse en la complejidad de una ciudad, independientemente de si ésta era más bien modesta en sus pretensiones urbanas, como Santiago de Chile. Para estas dos últimas constataciones, sin embargo, debemos considerar la hipótesis alternativa de que pudiera tratarse de sujetos con una migración intermedia antes de su viaje a Chile, ya insertos en una dinámica de movilidad y de inserción urbana previa en el contexto andino –como lo demostrarían, por ejemplo, sus conocimientos artesanales– y, por lo tanto, distantes del nivel de desarraigo traumático que podrían haber tenido los inmigrantes forzados de la primera época. Para unos y otros, sin embargo, independientemente de su grado de desarraigo y «ladinización» previa, se hace evidente la necesidad vital de «rearraigarse», de

[20] Mellafe, 1984 [1959]: 51–54.

construir nuevos lazos sociales y nuevas redes materiales en el lugar de asentamiento. Proceso que también observamos en el caso de sus descendientes, que transportaban una «memoria familiar foránea» y, al mismo tiempo, una «experiencia personal local».

¿Una etnicidad privilegiada? La distinción… de los «beneméritos» andinos

Lo que nos interesa destacar, en relación a lo señalado en los párrafos anteriores, es la dispersión de identidades originarias y la fragmentación de referentes comunes, sobre todo entre los componentes del «segundo tiempo» migratorio; por otra parte –y quizás por eso mismo– su búsqueda de un sentido de pertenencia «en situación de inmigración», una identificación/identidad que potenciase su propia condición de inmigrante, diferenciándose de los otros grupos locales y generando una estrategia de posicionamiento social que los vinculara de alguna manera a un mítico ennoblecimiento cuzqueño, a través de aquellos grupos fundacionales que habían colaborado en la extensión de la soberanía real y en la lucha contra los «otros» indios, los hostiles, los autóctonos.

Una estrategia y su correspondiente refrendación hispana postconquista que podríamos comparar con los privilegios y exenciones de tributos concedidos –y reivindicados por sus descendientes– a los huancas de la sierra central peruana y los cañaris del Ecuador, que colaboraron en la conquista del antiguo Tawantinsuyu[21]. Vale la pena señalar que en esta misma lógica, aunque en aparente contradicción y siempre en el contexto de reconstrucción socioétnica que conllevó la formación del mundo colonial, incluso estos cañaris, tradicionales enemigos de los incas, llegarían a reivindicar una determinada vinculación ancestral con estos últimos, como captación simbólica de su prestigio[22].

---

21 Espinoza Soriano, 1971; Lorandi y Rodríguez, 2003.

22 Salomon, 1987.

Sin ir más lejos, como hemos adelantado más arriba, a fines del siglo XVI los descendientes de los *mallku* qaraqara–charka que habían venido desde la región de Cochabamba a apoyar las huestes de Almagro y, luego, de Valdivia, llegarían a utilizar el argumento de la colaboración prestada por sus ancestros en la extensión de la soberanía real para levantar una serie de «probanzas de méritos y servicios» destinadas a reivindicar privilegios dentro del sistema colonial. Entre éstas, buscaban exenciones tributarias, la confirmación imperial de los espacios políticos que ocupaban al interior de sus comunidades y su incorporación a un orden nobiliario definido según los parámetros y la estructura social propiamente hispanocolonial. Algunos se presentaban abiertamente como «uno de los caballeros más principales e hidalgos que hay en esta provincia de los Charcas». De esta manera, por ejemplo, se le concedió un escudo de armas al cacique «don» Juan Ayavire Cuysara, descendiente de los primeros *mallku* de Charkas que comprometieron su obediencia a la monarquía; lo que se habría comprobado, justamente, al participar en la conquista de Chile[23].

Para los *yanaconas* andinos que se quedaron en Chile, la colaboración prestada en los primeros tiempos no sólo se tradujo en aquellas palabras de agradecimiento paternalista que hemos visto en los escritos de Valdivia, sino que se concretó materialmente, también, en el otorgamiento de solares por parte del Cabildo de Santiago, al otro lado del río Mapocho, en el sector denominado La Chimba[24]. Vale la pena señalar, como antecedente importante para nuestro análisis, que este espacio suburbano se transformará, con el correr de las décadas, en un lugar de gran riqueza pluriétnica, toda vez que allí se asentarán no sólo los inmigrantes andinos sino también indios arribados de otras

23 Platt, Bouysse–Cassagne y Harris, 2006: 653 y ss., 846, 848, 1002 y 1008. Se trataría, por cierto, de una estrategia que también se expresaría en el plano religioso, toda vez que la reivindicación de una genealogía cristiana ejemplar comenzó a formar parte de los discursos de legitimación de linajes y de las peticiones indígenas a las autoridades coloniales. Reivindicar una herencia católica pasó a formar parte, así, de los mecanismos de integración, movilidad y posicionamiento político en el seno de las élites indígenas post–conquista: Estenssoro Fuchs, 2005: 120.

24 Sobre este aspecto, más antecedentes en Valenzuela Márquez, 2010b.

regiones americanas –como el Tucumán–, mapuches desarraigados que llegaban desde el centro o desde el sur, así como españoles pobres, mulatos y negros *horros*, muchos de ellos artesanos.

Pues bien, entre los primeros registros que se han conservado de solares otorgados a los andinos en esa zona de la ciudad encontramos el caso de Francisco, «yndio natural del peru», en cuyo documento de concesión el Cabildo justificaba la donación señalando:

> [...] por que vos françisco yndio natural del peru benystes a esta tierra *con los primeros conquistadores* que a ella binyeron con el governador don pedro de valdiuia y en la conquista e pasificaçion de los naturales desta tierra y en la poblaçion e svstentaçion desta ziudad aveys trabaxado y *seruido a su magestad muy bien y lealmente* acatando lo qual y que esperamos hareys otros muchos mas seruyçios a su magestad de cada vn dia por tanto en su rreal nombre y en Remuneraçion de vuestros servyçios y trabaxos vos hazemos merçed de vn solar de la ottra parte del rrio desta zibdad [...] para vuestra casa y morada a vos Reszibimos por *vezino desta zibdad* de santiago y vos damos lizençia para que podays traer y meter en los terminos della vuestros ganados y hazer los demas husos y aprobechamyentos que los otros veçinos della pueden y deven hazer [...][25].

De esta manera, Francisco, al igual que Bartolomé, Luis, Alonso, Olalla, Martín, Pedro –a quien en su concesión se le denomina «yndio ynga»– y otros indígenas provenientes del espacio andino que aparecen recibiendo solares en las décadas de 1560 y 1570[26], no sólo obtienen una propiedad inmueble que les permitirá inserción social y movilidad económica –en muchos casos como artesanos de la ciudad–. También alcanzan un reconocimiento formal y jurídico

---

[25] Concesión del Cabildo de Santiago de un solar a Francisco, indio, natural del Perú (Santiago, 9 de mayo de 1561), ANH.CS, vol. 1 (anexo al libro Becerro), fj. 17 (destacado nuestro).

[26] ANH.CS, vol. 1, fjs. 13, 13v, 15, 15v, 17v, 19, 21, 24–27v; actas del Cabildo de Santiago, 4 de marzo de 1559, 31 de diciembre de 1566, 1º de julio de 1575 y 1º de junio de 1576, en AA.VV., 1558–1705, XVII: 61, 128, 401–402 y 445.

de su colaboración, transformándose en «vecinos» a través de una formulación escrita que, en la lógica notarial hispana, podrá ser usada como argumento judicial en la eventualidad de que sus descendientes busquen esgrimir beneficios materiales y simbólicos heredados de aquella primera oleada migratoria.

La reivindicación de los descendientes: la «naturaleza» cuzco, como etnicidad heredada y apropiada

En 1591, Catalina, «yndia del cuzco», dictaba su testamento en Santiago. Era hija de Juan y de Inés, también «yndios de el cuzco», que seguramente habían venido acompañando a los conquistadores. No obstante, a renglón seguido la misma Catalina señala que era «naçida en esta tierra», no en el Perú[27]. Ese mismo año, el oficial de sastre Diego de Castro, al asentarse con su hermano, se presentaba como «yndio del cuzco»; pero en el testamento que dictaría dos décadas después declaraba ser «criollo de esta tierra»[28]. Algo similar ocurrió en 1597 con Juan, que se definía como «yndio del cusco» pero que en realidad era «hijo de yndios del piru» y había nacido en La Serena[29].

En 1612, por su parte, Rodrigo mostraba explícitamente estas interacciones semánticas y el patrimonio de etnicidad heredado de la primera generación de inmigrantes al definirse como «yndio cusco», pero dejando en claro que ello no significaba, necesariamente, haber nacido en la antigua capital inca; esto, pues declaraba, al mismo tiempo, ser «natural de quispecancha y Guaypa» –que se encontraban en la provincia del Cuzco–. Hasta aquí podría ser válida una asociación geográfica entre la ciudad y su entorno cercano. Pero, a renglón seguido, y sin que ello perturbase al escribano, Rodrigo agregaba:

---

[27] Testamento de Catalina (Santiago, 1º de agosto de 1591), ANH.ES, vol. 6, fj. 251.

[28] Asiento de trabajo de Diego de Castro como aprendiz de sastre (Santiago, 15 de febrero de 1591), ANH.ES, vol. 7, fjs. 305v–306; testamento de Diego (Santiago, 6 de mayo de 1613), en Retamal Ávila, 2000: 142–144; De Ramón, 2004.

[29] Asiento de 1597, ANH.ES, vol. 24, fj. 46.

«nasi en coquimbo». De hecho, este indio tenía un solar en La Serena, que había heredado de su padre, Diego Ynga, probablemente uno de los *yanaconas* de las primeras expediciones españolas que circularon por la región[30].

En otra variante de esta estrategia semántica tenemos a Lorenzo Ramírez Yáñez, quien había nacido y vivía en la Chimba de Santiago y que en su testamento de 1619, si bien declaraba en forma explícita su condición de mestizo, reivindicaba un origen andino a través de su madre, Leonor, que era «yndia cuzca»[31]. Algo similar ocurría con Inés, originaria de Coquimbo, pero incluida en el testamento de su esposo, Pedro Lima, como «hija y descendientes de yndios cuzcos». Lima, como su toponímico lo indicaba, era originario de la capital virreinal, pero declaraba ser hijo legítimo de Juan, quien sí era cuzqueño[32].

Vemos así que, lejos de perderse en el tráfago pluriétnico y multicultural de la ciudad, pese al desarraigo del origen y al rearraigo laboral y espacial del destino, más allá de las «negociaciones» identitarias que ello debió implicar y, sobre todo, pese al contexto no–andino en el que nacen y se construyen social y culturalmente los descendientes «criollos» de aquellos inmigrantes de primera generación, se mantiene y recrea una identidad andina aún bien entrado el siglo XVII. Podríamos aventurar incluso que mientras más se aleja cronológicamente la fuente originaria de «etnicidad» andina, más se rigidiza –¿fosiliza?– la filiación socioétnica con lo *cuzco*. Incluso en un año tan tardío como 1772 encontramos a un zapatero que testifica en un juicio reclamando ser *cuzco*, pese a su evidente condición de mestizo[33]. Una identificación étnico–geográfica que pasa por explicitar la calidad *cuzco* de uno de los padres o incluso por declararse «natural» del Perú, sin que ello presente mayor contradicción con el origen «criollo» efectivo del declarante.

---

30 Retamal Ávila, 2000: 134.

31 ANH.ES, vol. 60, fjs. 9–9v; Retamal Ávila, 2000: 160.

32 Retamal Ávila, 2000: 166–167.

33 Juicio criminal contra Thomás Hurtado por heridas a Manuel Espina (Santiago, 1772), ANH.RA, vol. 2246, pza. 3. Agradezco esta referencia a Verónica Undurraga.

Por cierto, debemos considerar los usos semánticos y jurídicos que en la época tenía el concepto «natural de», significado que incluía no sólo a los que hubiesen nacido en determinado lugar, sino también a quienes tuviesen allí vinculaciones familiares. Con respecto a la práctica colonial del pago de tributo indígena, por ejemplo, teóricamente éste debía verificarse, a falta de asignación local –vía encomienda o mita minera–, en el lugar originario de los padres, que correspondía a la «naturaleza» del tributario. Pero la «naturaleza» de una persona también hacía referencia a sus orígenes étnicos e incluso afectivo–geográficos, aplicando conceptos como «patria» o «nación»[34]. De ahí que se hablara de «desnaturalización» cuando se hacía referencia al desarraigo sistemático que aplicaron las autoridades coloniales –siguiendo el ejemplo inca– sobre grupos étnicos «rebeldes» al control imperial, como los mapuches de la Araucanía y los calchaquíes del Tucumán[35].

Conceptualmente, entonces, tanto los cuzqueños «originarios», como sus descendientes «criollos» podían adscribir su «naturaleza» al Cuzco. Pero ¿qué pasaba con todos aquellos indígenas provenientes de otras regiones, incluso bastante alejadas de la antigua capital inca, y que también se identificaban con dicha «naturaleza»? Aquí se articulan las hipótesis que hemos venido proponiendo a lo largo del texto; es decir que, junto con la homogeneización taxonómica producida por los agentes coloniales, que englobó a los inmigrantes andinos como un grupo con características propias –denominación que producía un «efecto de espejo» identitario–, se desarrolló una estrategia relativamente consciente entre los mismos sujetos involucrados en el proceso. Estrategia que, a nuestro juicio, apuntaría a la reivindicación, más bien implícita, de aquella situación de «privilegio» que gozarían frente al resto de indígenas –locales e inmigrantes no–andinos– y otros grupos no–hispanos que poblaban el Santiago colonial y sus alrededores rurales.

Esta reivindicación se hacía más explícita en el plano laboral y tributario, por cierto, donde era necesario diferenciarse claramente

---

[34] Covarrubias Horozco, 2006 [1611]: 1307–1308.

[35] Valenzuela Márquez, 2009; Lorandi y Sosa Miatello, 1991.

del resto del mundo indígena, apelando a la memoria local de aquellos privilegios simbólicos asociados a «lo andino» para extraer de ellos consecuencias jurídicas, en términos de ser indios «libres», no sujetos a encomienda ni a autoridad indígena alguna. Así lo expresaba abiertamente Juan Cusco, al asentarse en 1599[36]; o Juan Chipana, que probablemente, siendo niño, acompañó a su padre, de origen cañari, en su viaje como *yanacona* de Juan Gudínez «el viejo» en la expedición de Valdivia. En 1611, teniendo más de 60 años, Chipana solicitaba que se le pagara todo el trabajo que le adeudaban los descendientes del benemérito Gudínez para retirarse con su familia a la tierra de su cuñado y que se emitiera un documento para «que ninguna persona me ympida el bibir como hombre libre que quando yo no lo fuera *por ser natural del piru*, por mi mucha hedad y conforme a las leyes devo ser jubilado de travajo»[37].

El caso de Chipana es revelador, también, de la estrategia semántica respecto de la adscripción a la «naturaleza» *cuzco* pues, al presentar su solicitud, se autoidentifica como «yndio natural del Cusco». No obstante, en el documento emanado por el agente español que realiza la visita a los indígenas encomendados a los Gudínez –de los cuales Chipana era *mandón*[38]–, se le identifica como «natural de cañar en el peru», al igual que su padre[39]. Para efectos de la solicitud, no obstante, el sistema colonial actuó conforme a la homogeneización andina y a las consecuencias político–jurídicas que operaban, de hecho, para la distinción socioétnica esgrimida por este cañari, como queda claro en

---

[36] Asiento de trabajo de Juan Cusco (Santiago, 14 de abril de 1599), ANH.ES, vol. 25, fj. 105.

[37] Carta de Juan Chipana al oidor Fernando de Talaverano (Melipilla, 19 de noviembre de 1611), ANH.RA, vol. 466, pza. 1, fj. 35, en Contreras Cruces, 2006.

[38] La figura del *mandón* consistiría en la del administrador a cargo de una comunidad indígena que, como en el caso de los indios de la encomienda de Pico, se han quedado sin cacique. El *mandón* asume «de hecho» este rol, pero no podría alcanzarlo «de derecho» al no ser del linaje respectivo. Agradezco a Hugo Contreras por esta aclaración.

[39] Visita a los indios de la encomienda de doña Aldonza de Guzmán que residen en la estancia de Pico (Melipilla, 19 de noviembre de 1611), ANH.RA, vol. 466, pza. 1, fj. 41v, en Contreras Cruces, 2006.

la respuesta que se le dió a Chipana por parte del visitador, al decir que «sabe ques libre y que aga su boluntad, asi *por su naturaleza* como por ser libre»[40].

Una estrategia similar, en relación con las consecuencias jurídicas que podía conllevar el ser *forastero* o descendiente de *forastero*, podemos apreciarla en el juicio que opuso al protector general de indios con Catalina Arias de Molina y que buscaba anular la encomienda de los hijos y nietos que tuvo de sus dos matrimonios la mapuche Bartola Maypan, originaria de Cobquecura. El fundamento de la causa estaba en que ambos esposos de Bartola, ya difuntos, habrían estado dentro de la categoría de indios «libres» de ser encomendados y, por lo tanto, sus hijos habrían heredado esta condición por la vía paterna. El primer cónyuge, Diego Anteguen, sería originario de Tucumán, aunque es interesante observar que los testigos señalan haberlo tenido por huarpe, *cuzco* o, en términos generales, «de la otra banda [de la cordillera]», revelando de paso la confusión que podía existir en la época, a nivel del imaginario local, sobre las etnicidades indígenas que poblaban el espacio virreinal. El otro progenitor, Alonso Millachine, sería «natural» de Boroa y, en consecuencia, formaría parte de las parcialidades mapuches exentas de encomienda conforme a las disposiciones reales que sustentaban los tratados de paz concretados con los mapuches al sur del río Bío–Bío. Por cierto, la única demanda que tuvo acogida por parte de los oidores fue finalmente la del hijo de Anteguen, a quien declararon como «descendiente de indio forastero deste reino originario de las provincias del Perú, como tal libre de encomienda»[41].

La consonancia entre esa conciencia de estar exentos de obligaciones tributarias locales, amparados en la «naturaleza» *cuzco* –y, en general, de *forastero*– y la práctica jurídica colonial que reforzaba «desde arriba» dicha condición, podemos apreciarla directamente bajo la pluma de un connotado oidor de la Real Audiencia chilena,

---

40 *Ibidem* (destacado nuestro).

41 «Causa que sigue el Sr. Protector genl. de los Indios [lic. Juan del Corral] con Dª Cathalina Haria de Molina sobre la nulidad de la encomienda de la susodha» (Santiago, 1699–1701), ANH.RA, vol. 864, pza. 1, fjs. 2–2v, 55–66v y 74v.

el doctor Nicolás Polanco de Santillana. Este funcionario, con motivo de las consecuencias del terremoto acontecido en 1647, escribía algunos años más tarde al rey sobre las dificultades para procurarse mano de obra para los trabajos públicos de la devastada ciudad. Su informe criticaba la situación privilegiada en la que vivían en Chile «algunos indios que se avian venido de las provincias del paraguai y tucuman que llaman Juries y de todo el reyno del peru que se nombran por este nombre cuscos» y recordaba que, gracias a las ordenanzas que se habían dictado bajo el virreinato del príncipe de Esquilache (1615–1621), habían quedado explícitamente exentos de tasas y tributos, pudiendo servir a quien quisieren y mudarse a su entera voluntad. Polanco agregaba, además, que «en virtud desta ordenança son libres de tributo y de las faenas y obras publicas no solo ellos sino sus hijos y nietos y descendientes», llamando la atención sobre la inconveniencia de esta medida que, a su juicio, debió ser transitoria, considerando que, con el correr del tiempo, la mayoría de dichos *cuzcos* eran ya «nietos y visnietos y conaturaliçados en este reyno», por lo que habrían perdido la calidad de *forastero* y, por lo mismo, su eximente laboral[42].

---

[42] «El D[r] D Nicolas Polanco de santillana oydor mas antiguo de la aud[a] de chile propone a vra Mag[d] como los indios cuscos y juries que se an ido al Reyno de Chile por fugitivos gozan de la libertad de no tributar […]», (Santiago, 28 de mayo de 1652), AGI.Ch, vol. 12, R.5, N.74, 6 fjs. Desde la propia Tucumán se esgrimían soluciones parecidas, ya desde la visita efectuada por el oidor Francisco de Alfaro al Río de la Plata, Tucumán y Paraguay (entre 1610 y 1612). Las ordenanzas que redactó entonces este funcionario daban cuenta de la multitud de descendientes de indios *forasteros* que pululaban en esas regiones, especialmente del Perú, «que han perdido la memoria de su natural o ha tantos años qestan en las ciudades q mas se pueden desir naturales dellos q de los pueblos». Por esa razón, ordenaba «q los indios q no conocieren natural y por la dicha razon o que ha mas de veinte años qestan en las ciudades puedan quedarse en ellas», dando plazo de dos años para que escogiesen el lugar que les acomodase, en defecto de lo cual «han de quedar naturalizados en la ciudad o pueblo donde viviesen». Por cierto, como generalmente ocurre con los procesos sociales, los plazos fijados por la autoridad, de la misma manera que las normativas como las aquí indicadas, no pasaron de exhibir un voluntarismo administrativo que estaría lejos de cumplirse. De hecho, varias décadas después, por los mismos años

En todo caso, jurídica o consuetudinariamente, se trataba de una condición privilegiada que la misma élite encomendera había interiorizado, como lo revelaba en 1635 el testamento de un destacado maestre de campo local, al dejar constancia explícita de «que françisco cuzco y sus hijos es dezendiente de cuscos que vinieron con mi padre a la conquista de chile y aunque está en mi encomienda no se a de entender con el ni sus hijos ni desendientes porque son libres y cuscos con quien no a de hablar la dicha encomienda»[43].

En vista de estos antecedentes –y volviendo a nuestra línea argumental central– podemos pensar, entonces, que estamos ante una distinción bourdiana basada en aquella memoria de «colaboración fundacional» que marcó la integración de los *forasteros* del «primer tiempo»; identificación que a su vez adoptaron para sí los inmigrantes del «segundo tiempo» y que, finalmente, reivindicaron los descendientes de ambas corrientes, alimentando una «herencia inmaterial» panandina en un contexto no–andino[44].

Reivindicación que, sin duda, nos hace pensar en aquella que esgrimían los propios españoles descendientes de los conquistadores/primeros pobladores y que, por esta condición, se sentían pertenecientes a linajes cargados de prestigio. Sabemos, por cierto, que la «aristocracia» colonial, además de su sustento material basado en encomiendas, tierras y minas, se construyó sobre la base simbólica

en que el oidor Polanco escribía su informe sobre Chile, el monarca emitía una provisión en que reformulaba la obligación que tenían los *forasteros* y sus descendientes que habitaban Tucumán de naturalizarse en esta región y cumplir con las obligaciones laborales. Ahora, no obstante, se eliminaba la capacidad de elección del lugar, debiendo «seguir la naturalesa y obligacion de los pueblos donde son sus mugeres […] y que sus hijos queden sugetos de todo punto de la encomienda y reconoscan los encomenderos de sus madres»: «En tanto de Real Provicion arreglada a las ordenanzas de D. Francisco de Alfaro para que los indios que están dispersos de sus tierras pasados veinte años puedan connaturalizarse en el termino de dos años, paraje donde habiten con su familia» (La Plata, 19 de enero de 1655), AGN.MA, leg. 181, pza. 833, s/f.

[43] Testamento del maestre de campo don Pedro de Escobar Ibacache (Santiago, 16 de febrero de 1635), ANH.ES, vol. 100, fj. 329v.

[44] El concepto de «herencia inmaterial» lo tomamos del estudio clásico de Giovanni Levi, 1990 [1985].

de una conciencia de pertenencia y de transmisión hereditaria de lo que los juristas del siglo XVII llamaron «beneméritos de Indias»[45]. En unos y otros vemos invocar y manipular sociopolíticamente el pasado –real o legendario– para construir su propio presente y el futuro de los descendientes.

Un ejemplo más explícito para reforzar esta hipótesis podemos encontrarlo en la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, «nombrada de la adbocaçion de los yndios naturales y desendientes de cuzcos» y establecida en la iglesia de la Merced. Esta condición «étnica» de su contenido derivó en que los andinos prácticamente monopolizaran los cargos internos de la corporación, al menos durante sus primeros años de funcionamiento[46]. Pues bien, en 1615 sus mayordomos y procuradores daban poder al provincial mercedario, que partía a Europa, para que pidiese la confirmación de su fundación. El poder fue rubricado, en nombre de todos los demás, por el mayordomo *cuzco* Diego Quispi, ya que era el único que sabía firmar. Junto con este objetivo, los cofrades encargaban al fraile que solicitara la concesión de privilegios a los que supuestamente tendrían derecho por estar ligados sanguíneamente con aquellos que sirvieron en la conquista de Chile, al lado de las huestes hispanas, extendiendo la soberanía del rey:

> […] y asymismo para que ante su magestad el Rey don phelipe nuestro señor y su rreal consejo pidan se nos agan merçedes y los prebilexios que ffuere seruido atendiendo que somos sus leales basallos *naturales del piru y hijos* los mas de los hermanos de la dicha coffradia *de padres cuzcos y de los que entraron a la conquista* deste Reino y le sirbieron en el como es notorio y en espeçial pida sseamos puestos en los actos puvlicos con las ynsignias de la dicha nuestra coffradia en lugares honrrosos *Prefiriendo a los negros y mulatos* que nos lo an pretendido ympedir *y tambien a los naturales desta tierra pues no an sido tan fieles como nosottros*[47].

[45] Góngora, 1951: 186; Undurraga, 2008.

[46] Valenzuela Márquez, 2010a.

[47] Poder de los mayordomos y de los procuradores de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe a fray Juan de la Barrera, provincial de la orden de Nuestra Señora de la Merced (Santiago, 11 de abril de 1615), ANH.ES, vol.

Vemos aquí que la identidad *cuzco* se produciría no sólo en función de la ligazón con los ancestros «beneméritos» andinos, sino también en función de la distinción respecto de los «otros» urbanos no-hispanos y más allá de la aplicación de categorías impuestas por el mundo colonial –que más bien recogerían y «devolverían» dicha denominación con el efecto de «espejo» que mencionábamos más arriba–. Todo ello, en el contexto pluriétnico y de sociedad «en formación» de Santiago, característico de los espacios urbanos coloniales del período, donde primaban las identidades fragmentadas y desarraigadas, alimentadas por la inmigración indígena y los subsecuentes mestizajes –biológicos y culturales–[48].

Desde la óptica de la institucionalidad colonial, por su parte, podemos ver la incorporación de los *cuzcos* dentro de la lógica corporativa que iluminaba la organización política de la sociedad urbana, definiendo, por ejemplo, espacios privativos para los andinos a la hora de organizar eventos públicos. Así, vemos que para las celebraciones por el nacimiento del príncipe Felipe Próspero (1656), el Cabildo dispuso, como era costumbre, que cada corporación se encargara de organizar una parte de los actos. Lo interesante es que para dirigir dicha participación no sólo se designaron comisarios para los artesanos, sino también uno específico para el «gremio» de los indios «cuzcos», así como otros para el «gremio de los indios naturales de esta tierra», el «gremio de los pardos», de los comerciantes, etc.[49] Este dato, además, refuerza la hipótesis acerca del peso que tenían los inmigrantes andinos en la vida urbana y de la configuración de una identidad socioétnica como grupo específico en el seno de la sociedad colonial –al menos de la no–hispanocriolla–.

No obstante, es importante destacar que esta diferenciación explícita no constituía una barrera que impidiera las relaciones interétnicas; al contrario, la documentación nos muestra diversas formas corporativas –oficios y cofradías– y realidades espaciales –barrio de la Chimba– donde los *cuzcos* interactuaban cotidianamente, trababan

53, fjs. 191–191v (destacado nuestro).

48 Valenzuela Márquez 1999; Gruzinski, 2000 y 2005; Noli, 2009.

49 Acta del Cabildo de Santiago, 13 de enero de 1659, en AA.VV., 1558–1705, XXXV: 431.

amistad y negocios o conformaban alianzas familiares con «otros», incluyendo una amplia gama de hispanocriollos, generalmente modestos. El ejemplo de las cofradías religiosas es sintomático al respecto, toda vez que todas aquellas donde participaron andinos, incluso en las cuales eran nominalmente exclusivos, se desarrollaron como instancias incluyentes de prácticamente todo el abanico socioétnico de la ciudad.

Del gentilicio al antropónimo

Los documentos que registran la vida material y social de los *forasteros* andinos que llegaron a Chile desde los tiempos de la conquista nos muestran una evolución más directa en esta estrategia de adscripción discursiva de los inmigrantes y de sus descendientes a la capital del Tawantinsuyu. Así, si bien durante el siglo XVI predomina en los testamentos y asientos de trabajo la referencia más general de «indio del Perú» o «indio del Cuzco» para referirse al origen geográfico de los protagonistas del documento –detallando, a veces, algún pueblo o región– en el siglo XVII se hará recurrente el uso del Cuzco según lo que podríamos denominar como un «gentilicio étnico», definiendo, más que un origen geográfico o una pertenencia étnica específica, una suerte de etnicidad panandina. Proceso cuyas primeras señales las encontramos en 1596, cuando vemos aparecer la denominación de «yndio cuzco» –no «del Cuzco»– para definir la pertenencia étnico-geográfica de un andino llamado Diego[50].

La misma tendencia observamos en los registros parroquiales de la capital chilena, aunque aquí las primeras referencias aparecen recién en la década de 1630, con un padrino de bautismo que es definido como «cusco libre»[51], y se generalizan desde 1635 a partir del caso de Pedro, «yndio cuzco» que actúa como padrino del hijo de otro indio zapatero[52]. En todo caso, en la documentación parroquial se mantiene, aun durante el siglo XVII, la identificación genérica «del Cuzco»

[50] ANH.ES, vol. 11, fj. 112v.
[51] Bautismo de Juan (Santiago, 3 de julio de 1633), AAS.PS, libro 5, fj. 1.
[52] Bautismo de Domingo (Santiago, julio de 1635), AAS.PS, libro 5, fj. 24.

que, como acabamos de ver, había tenido un uso predominante en los documentos de escribanos de la centuria anterior. Luego de revisar los registros de bautismos de «indios y castas» de la parroquia del Sagrario –la más importante dentro del radio urbano de la capital chilena– entre 1583 y 1700, también podemos pensar que dicha adscripción a la capital inca había pasado a ser una clasificación identificadora para las autoridades coloniales –en este caso eclesiásticas– a juzgar por la generalización de su uso en una documentación de tan larga duración y, por lo mismo, con distintos eclesiásticos a cargo de la administración de los sacramentos. En efecto, si bien –como ya hemos visto– era evidente el origen cuzqueño de buena parte de los primeros inmigrantes andinos, no sucedía lo mismo con los que llegaron después. Unos y otros, sin embargo, a lo largo del período estudiado, serán registrados en los bautizos de sus hijos o ahijados como indígenas «del Cuzco».

Sin embargo, a fines del siglo XVI comienza a aparecer, junto con la categoría *cuzco*, el origen geográfico específico de algunos inmigrantes. Así, por ejemplo, tenemos el caso de dos aprendices de sastre que se asientan para aprender el oficio con maestros del ramo. Ambos se definen como «cusco» –no «cuzqueños» o «del Cuzco»–; pero, mientras Baltasar es «yndio cusco natural de quito», Juan aparece como «cusco natural de guamanga»[53]. En los registros parroquiales también tenemos el caso –tardío, por cierto– de Blas de Herrera y Francisca de Vega, «cuzcos naturales de Potosi», que bautizan a su hijo en 1699[54]. Ejemplos como éstos, que se repiten a lo largo del período estudiado, nos confirman la consolidación del gentilicio *cuzco* como un referente de identidad que forma parte de cada indio inmigrante del espacio andino, en forma independiente de su lugar de origen específico.

Más aún, vemos que, paralelamente y desde fines del siglo XVI, esta identificación se arraiga en la identidad individual de un número

[53] Asiento de trabajo de Baltasar (Santiago, 11 de abril de 1600), ANH.ES, vol. 15, fj. 109v; Asiento de trabajo de Juan (Santiago, 14 de junio de 1600), ANH.ES, vol. 15, fj. 208.

[54] Bautismo de Joseph Francisco (Santiago, mayo de 1699), AAS.PS, libro 12, fj. 42.

significativo de inmigrantes andinos y de sus descendientes, toda vez que *cuzco* comienza a ser utilizado como «apellido». Así sucedió, por ejemplo, con Juan Cusco, «yndio del piru», que en 1599 se asentaba para servir a un español de Santiago y que, cinco años más tarde, bajo este mismo nombre, bautizaba a su hija Micaela[55]. El hecho de que aparezca con este toponímico en registros y años diferentes demuestra la progresiva integración de este referente a los niveles más internos –y, al mismo tiempo, externos– de la identidad personal.

En los libros de bautismo comienza a hacerse recurrente, desde entonces –en una práctica que no existía entre los grupos del «primer tiempo»–, la aparición de Alonso Cusco, Diego Cusco, Pedro Cusco, Domingo Cusco, Jacinto Cusco, Joseph Cusco, Gaspar Cusco y varios Juan Cusco que bautizan o apadrinan a niños en la década de 1630[56]. En 1614, por ejemplo, vemos al oficial de sedero Juan Cuzco que, junto a otro colega, se asienta con un maestro del ramo para trabajar en su taller[57]. Diez años más tarde vemos a su homónimo Juan Cuzco Maldonado, quien no sólo muestra un notable nivel de integración local al obtener licencia oficial para instalar una pulpería en la ciudad y contar como fiador a un poderoso vecino encomendero –el general Pedro Lisperguer– sino también por el hecho de haber incorporado definitivamente el «patronímico» andino, afianzándolo con el uso de un segundo apellido español[58]. Esta costumbre podemos verla también en otras regiones alejadas de Santiago y en descendientes «criollos», como el caso de Francisco Cuzco, indio asentado en una estancia de La Ligua, quien declaraba ser «descendiente de cuscos que vinieron con mi padre a la conquista de Chile»[59].

---

[55] Asiento de trabajo de Juan Cusco (Santiago, 14 de abril de 1599), ANH.ES, vol. 25, fj. 105; Bautismo de Micaela (Santiago, 18 de octubre de 1604), AAS. PS, libro 3, fj. 208v.

[56] AAS.PS, libro 3, fj. 15; libro 5, fjs. 5v, 6v, 9, 22, 79, 117; libro 6, fjs. 132, 139v; libro 8, fjs. 17, 84v; libro 10, fjs. 57v.

[57] Asiento de trabajo de Pedro de Montillo y Juan Cuzco, indios, oficiales de sedero (Santiago, 30 de junio de 1614), ANH.ES, vol. 99, fj. 204v.

[58] Carta de fianza del general don Pedro Lisperguer por Juan Cuzco Maldonado para poner una pulpería (Santiago, 17 de enero de 1624), ANH.ES, vol. 90, fj. 10v.

[59] Testamento de Pedro Escobar Ibacache y Gamboa, cit. en Godoy Orellana y

Vemos, entonces, que el uso antroponímico del gentilicio *cuzco* –que consideramos como un estadio superior en la construcción de la etnicidad andina «en situación de inmigración»– se hace más recurrente en fechas cada vez más distantes de la conquista. Ello reforzaría nuestra hipótesis en el sentido de que estaríamos ante una estrategia ligada a inmigrantes diferentes de los primeros contingentes propiamente cuzqueños y, en proporción creciente, a los descendientes de ambos grupos. Descendientes ladinos y «acriollados» que, apelando a aquel «arraigo primordial» con que André Burgière vincula la construcción de las memorias genealógicas[60], buscaron captar para sí aquellos «privilegios» simbólicos que implicaba estar asociado a un origen geográfico tan reputado en la memoria colonial de españoles y de indígenas.

La misma aproximación podríamos tener en el caso de Gaspar Atucaupa, un indígena originario de Jauja (en la región de Junín, centro del Perú), que residía en la Chimba de Santiago y cuya vida conocemos a través de varios testamentos y codicilios que dictó a fines del siglo XVI y comienzos del siguiente. Como albañil calificado logró acumular una serie de bienes, entre los que se contaron tres solares con casas, viñas y arboledas, e incluso terminó instaurando una capellanía de misas –instancia normalmente asociada a las élites–. Pues bien, en un codicilio de 1612 Gaspar cambió su «apellido» por el de Guanca, lo que nos lleva a recordar lo dicho en otra parte de este trabajo, en relación con el papel que jugaron, justamente, los indios huancas, apoyando a los españoles en la conquista del Tawantinsuyu. Gaspar se nos aparece, entonces, como un caso emblemático de las estrategias que hemos ido hilvanando en los párrafos precedentes, actuando en la misma lógica que los *cuzcos*, pero apelando al uso de un toponímico ligado a su origen geográfico efectivo y que, al mismo tiempo, constituía el etnónimo del grupo que había colaborado con los invasores en la guerra contra los incas[61].

Contreras Cruces, 2008: 97.

60 Burgière, 1997, III: 3894.

61 Testamento de 21 de julio de 1597 y codicilio de 2 de junio de 1612, en Retamal Ávila, 2000: 104–106 y 137–138; testamento de 3 de septiembre de 1613, en ANH.ES, vol. 81, fjs. 309v–310v; testamento de 23 de noviembre de

Conviene hacer aquí una breve digresión sobre los usos y normativas que estaban en vigor en la época respecto de los apellidos. El tercer concilio limense (1582–1583), fuente esencial para entender la normativa eclesiástica que se desplegará sobre la América meridional durante la época colonial, determinó que se debía prohibir a los indios mantener «los nombres de su gentilidad o superstición», por lo que en el bautismo se les debía imponer «los nombres cristianos habituales». Respecto de los apellidos, por su parte, podían conservar los paternos en los varones y los maternos en las mujeres[62]. Se trataba, sin embargo, de una proyección ideal y eurocéntrica, que probablemente buscaba fijar como patronímicos a las referencias comunitarias, en la búsqueda de una diferenciación de los individuos que permitiese al sacerdote zanjar las incompatibilidades de consanguinidad a la hora de sacramentar un matrimonio.

La verdad es que en la propia Castilla el sistema funcionaba con bastante libertad a la hora de elegir los apellidos. Existían normas jurídicas, por cierto, pero se entendía que era un uso que relevaba del derecho privado, por lo que las normas sólo se aplicaban cuando había reclamos de algún interesado o afectado. Si esto no ocurría, había licencia para llamarse como se quisiera. De hecho, incluso dentro de una misma familia, fue costumbre hasta fines del siglo XVII que hijos e hijas fuesen bautizados con apellidos diferentes (del padre, de la madre o de algún abuelo) en función de intereses u objetivos diversos (herencia, reivindicación de prestigio, objetivos simbólicos, etc.)[63]. Una costumbre que también se reprodujo en algunas poblaciones indígenas de América, suficientemente «ladinizadas» en el contacto con los hispanos[64].

Es aquí, justamente, donde entran a jugar las estrategias individuales o grupales orientadas a elegir un apellido que reivindicara alguna identidad comunitaria, la identificación con algún ascendiente

1616, en ANH.ES, vol. 80, fjs. 190–191v; carta de institución de capellanía, de 18 de junio de 1608, en ANH.ES, vol. 38, fjs. 199–199v.

62 Acción segunda, cap. 11: «De los nombres de los indios», en Lisi, 1990 [1582–1583]: 133.

63 Herzog, 2007.

64 Medinaceli, 2003a y 2003b.

determinado, con una pertenencia familiar o con una vinculación geográfica –como en el caso de los nobles, que adoptaban como toponímico el nombre de la región de su dominio feudal–; o, por el contrario, que buscase ocultar el verdadero orígen[65]. Como ha estudiado Tamar Herzog, esta holgura también implicaba que la misma persona podía llamarse de maneras distintas en diferentes documentos y que las reglas variasen de un lugar a otro[66].

Para efectos de nuestra discusión, interesa subrayar que ya desde el medioevo tardío las apelaciones y sobrenombres (fuesen toponímicos, patronímicos, matronímicos u otros), y que hasta entonces designaban exclusivamente a la persona que los ostentaba, comenzaron a ser hereditarios y a instalarse como verdaderos apellidos. En esta misma lógica, el uso de un toponímico, convertido en apellido –como hemos visto para *cuzco*–, ya dejará de estar ligado al lugar de procedencia efectiva o de residencia actual pasando a ser la apelación a un linaje que, supuestamente, era originario de aquel sitio. Esta tendencia, nacida en las élites, ya en el siglo XVI comienza a difundirse entre las otras capas de la sociedad, que de esta manera van a compartir transversalmente la noción de linaje; es decir, una institución que transmitía la memoria familiar, la identidad y la propiedad de una generación a otra en línea vertical[67].

A modo de conclusión: en torno a la gestión de identidades, estrategias semánticas y prácticas de la memoria

Isabelle Combès, analizando las denominaciones indígenas de los isoseños del Chaco boliviano, se preguntaba sobre las consecuencias

[65] Así, por ejemplo, a fines del siglo XVII el virrey del Perú se quejaba de que muchos extranjeros que estaban excluídos del derecho a inmigrar y comerciar con América cambiaban sus nombres y apellidos, simulación que muchas veces se lograba castellanizando los antropónimos o, por ejemplo, usando primero el apellido materno.

[66] Herzog, 2007.

[67] *Ibidem*.

que podía tener el «nombrar». Para ella, el juego de los nombres, como el de los etnónimos, tiene directa relación con la identidad, formando una encrucijada entre las visiones propias y las visiones de los otros, las estrategias personales y las políticas de Estado[68]. La identidad, justamente, constituye un eje central que recorre la argumentación presentada en estas páginas y que vemos articulada directamente con el problema de la etnicidad; y ambas situadas temporal y geográficamente en la dinámica histórica asociada a la migración. Por otro lado, tenemos el problema de la memoria y de sus usos por parte de los actores estudiados, tanto en las dialécticas individuales de los propios inmigrantes como en el de la herencia «ladina» de sus descendientes, como estrategia de inserción social, material, espacial y política, y como una práctica indisociable de dicha etnicidad.

La definición social de un individuo o de un grupo –es decir, lo que permite situarlo–, desde un punto de vista psicosociológico, se articula siempre en medio de la dialéctica constante entre una identidad «atribuida» por la sociedad y una identidad que emana del «yo». Se trata, por lo tanto, de definiciones dinámicas, imposibles de fijar en el tiempo, y donde los actores involucrados juegan un papel activo en la búsqueda permanente de un consenso que implica, por cierto, la aceptación de parte o del todo de dicha identidad «atribuida» como una condición de integración al conjunto social[69]. Proceso en permanente tensión, también, porque el «yo social» se encuentra en constante negociación no sólo con esas atribuciones identitarias exógenas sino también con las propias espectativas de asociación/homologación con los «similares»; es decir, con otros individuos a los que se considera pertenecientes a la misma identidad y con las condiciones y contextos que rodean su existencia específica. Pero también por la tendendencia contraria y, a su vez, complementaria; esto es, aquella que busca la diferenciación –y, muchas veces, la oposición– con respecto a «otros». Es justamente a partir de esta *distinción* bourdiana, como estrategia de diferenciación que nace del «yo social» –o del «yo étnico», si

[68] Combès, 2006.
[69] Mucchielli, 1986: 87–88.

hablamos de grupos delimitados como tales– y de las negociaciones mencionadas, donde se consolidaría, efectivamente, su identidad[70].

De acuerdo a estas premisas, entonces, la etnicidad se erige como un proceso en permanente mutación, basado principalmente en una construcción simbólica de la distinción cultural que, en el fondo, actúa como una construcción social de la pertenencia, situacionalmente determinada y manipulada por los actores[71]. La identidad social, pues, revelaría de una «conciencia» individual de pertenencia a un grupo y, al mismo tiempo, de diferenciación respecto de otros en medio de una dialéctica interacción/oposición. Proceso donde jugaría un papel fundamental el espacio relacional, donde se tejen las redes sociales, las alianzas familiares y económicas, y los vínculos de amistad de los individuos, y que historiográficamente ha permitido superar los márgenes inventados por las categorías raciales o étnicas coloniales («españoles», «negros», «indios», «repúblicas», «naciones»,…), acercándonos a grupos, denominaciones y posicionamientos construidos al calor de la acción histórica de los propios individuos, por un lado, y rescatando sus voces desde registros documentales eminentemente oficiales, por otro[72].

Más que un «grupo étnico», entonces, lo que buscamos estudiar es esa matriz social o histórica, en perpetuo cambio y recomposición, de la cual emergen los factores de etnicidad; pues, como bien nos recuerda Guillaume Boccara, todo grupo social y toda cultura está sometida permanentemente a la alteridad, al contacto con otros más o menos diferentes y, por lo tanto, a un proceso de permanente reconstrucción en función de dichas interacciones[73].

En el caso que estudiamos, por cierto, el contexto urbano de Santiago, pese a sus dimensiones reducidas y baja demografía en comparación con otras ciudades del continente, ofrece a los indios andinos el encuentro con varios «otros», provenientes de diversos lugares y culturas, y les plantea la posibilidad/necesidad identitaria

---

70 Bourdieu, 1979.

71 Poutignat y Streiff–Fenart, 1995: 136–137.

72 Spalding, 1974; Poloni–Simard, 2000a y 2000b; Martínez Cereceda, 2004 y 2008; Rodríguez, 2008.

73 Boccara, 1999.

de identificarse/asimilarse al resto de inmigrantes que provienen de aquel espacio geográfico; y, en sentido inverso, de diferenciarse del resto de indígenas que circulan o se están asentando en el marco de aquel espacio urbano en construcción, pluriétnico, como toda ciudad americana de la época[74].

La identidad étnica ya no es vista, entonces, como un hecho social universal e invariante, una cualidad inherente a determinado tipo de individuos o grupos, sino como un espacio de negociación, de organización y de posicionamiento, que puede ser activado o no, y con distintos grados y formas, según la voluntad de los actores, las épocas y los contextos (urbano o rural, por ejemplo)[75]. Dinámica que, bajo una adecuada reducción de escala a nivel del espacio urbano aquí estudiado, podría ser analizada a la luz del concepto de «interdigitación étnica» que propone John Murra para los Andes, la que apunta justamente a una gestión flexible de las identidades[76]; y que, en el plano de los procesos de transformación profunda que atravesaron la deconstrucción/construcción de América colonial –con los énfasis transculturales que se vivieron en los mundos urbanos–, nos lleva a pensar en el problema de los *cuzcos* no tanto en términos de una configuración étnica, sino más bien social. Es decir, una definición donde confluyen una semántica y unas estrategias que, más que vinculadas con la redefinición de un grupo propiamente étnico apuntan al despliegue de estrategias de inserción y movilidad propiamente sociales[77]. Quizás, entonces, convendría mejor a nuestras hipótesis el uso del término compuesto «socioétnico» para dar cuenta de esta realidad.

Cada individuo poseería, en definitiva, una «identidad plural»; o, mejor dicho, tantas «identidades» como «pertenencias» –o, más precisamente, «sentimientos de pertenencia»–, que se activarían en función de las situaciones sociales e históricas y de las estrategias de integración y movilidad.

---

74 Poloni–Simard, 2000a; Zúñiga, 2002.

75 Poutignat y Streiff–Fenart, 1995: 134–136; Amselle, 1990.

76 Murra, 2002 [1975]; Martínez Cereceda, 2000; Boccara, 2001; Revel, 1996.

77 Ver, por ejemplo, el apartado titulado «El indio ¿configuración étnica o social?», en Santamaría, 1999. También, Tamagno, 1988.

Lo anterior es central, insistimos, en la perspectiva de otorgar una historicidad activa a los sujetos y de entender la parte de racionalidad y de voluntad que está presente en sus comportamientos y discursos. Esto último lo ha destacado, por ejemplo, Verónica Undurraga, en relación con los objetivos individuales que estaban en juego en los usos sociales otorgados a las prácticas y representaciones del honor entre los grupos medios y populares de Santiago en el siglo XVIII[78]. Al destacar lo que denomina como «manejo social del honor» –que involucra, por cierto, la posibilidad de negociación de las identidades étnicas– Undurraga se hace eco también de lo que Bernard Lavallé definió como «manejo social de lo étnico», haciendo alusión a la plasticidad y manipulación de la argumentación identitaria que construyen los individuos frente al sistema colonial[79]. Algo que Berta Ares proyecta también al plano de las apariencias, mostrando que los indios andinos podían vestirse como españoles –para asociarse al prestigio emanado de dichas ropas– y que los mestizos podían, a su vez, vestirse «de indio» –adoptando, incluso, patronímicos indígenas– como estrategia para ocultar su identidad «originaria» y escapar a la justicia o legitimar alguna posición dentro de una comunidad[80]. Estrategias que dan cuenta no sólo de actitudes individuales sino también de la interacción social y que rompen, por lo tanto, con las asociaciones mecánicas a las que la historiografía tradicional nos tenía acostumbrados, que vinculaban mecánicamente a los individuos con los grupos definidos por categorías coloniales, sin considerar la pluralidad o la polisemia de esas mismas clasificaciones, de los universos normativos, de sus aplicaciones concretas, de las representaciones asociadas o de sus redefiniciones en la práctica social[81].

Ello tiene directa relación, además, con que dicha construcción identitaria –variable y adaptable– se despliega en la conjunción de dos ejes fundamentales: lo real y lo imaginario. Es decir, por un lado, los contextos geográficos, materiales y políticos «objetivos»; y, por otro, las representaciones mentales que dan cuenta «subjetivamente»

78 Undurraga, 2008.
79 Lavallé, 1999. También, Bernand, 1989.
80 Ares Queija, 1999; Valenzuela Márquez, 2005.
81 Langue, 2005.

de la percepción de dicha realidad, resignificando y reconstruyendo el mundo social[82]. Representaciones que forman parte inherente de las negociaciones, homologaciones y distinciones identitarias a las que hemos hecho referencia, y que tienen consecuencias «reales» sobre el plano cognitivo y social, justificando comportamientos, reforzando tradiciones, legitimando categorías sociales, avalando acciones discriminatorias o recreando una memoria[83].

Este último espacio, el de la memoria, es justamente un eslabón central en nuestro objeto de estudio, toda vez que los procesos identitarios analizados involucran no sólo a los inmigrantes originarios sino también a sus descendientes «criollos» y a la inmigración «fresca» que, en épocas posteriores, se conjuga temporalmente con estos últimos. En el caso de los *cuzcos*, como hemos visto, esta estrategia genealógica buscó, junto con el «olvido» de los orígenes no–cuzqueños de gran parte de ellos, combinar el uso del topónimo inca y del prestigio político con que el propio discurso colonial lo revestía, con la lógica del «benemérito» o primer poblador, asociada a la del «colaborador» de la conquista, logrando que, tanto en la identificación oficial como en la autoidentificación individual, se «inventara» esa suerte de «comunidad imaginada» de andinos –cuzqueños y no cuzqueños– en situación de inmigración. Más allá de parafrasear a Benedict Anderson, destacamos el hecho de que ya Max Weber había definido a los grupos étnicos como un conjunto de personas ligadas fundamentalmente por una creencia subjetiva en su pertenencia a una comunidad de origen, más que en la objetividad de una comunidad «de sangre»[84].

Será en aquella «comunidad» de andinos, justamente, donde sus descendientes podrán beber directa y conscientemente de esta identidad *cuzco*, con el fin de legitimar herencias –materiales y simbólicas–, reivindicar espacios sociales y «reinventar» aquellas «genealogías imaginarias» de las que nos habla Burguière[85]. Construcciones, estas últimas, que, sin ir más lejos, forman parte de las mismas «trampas»

---

82 Chartier, 1992.
83 Férreol y Jucquois (dirs.), 2003: 157.
84 *Ibidem*.
85 Burgière, 1997, III: 3894.

ideológicas de la genealogía como práctica de la memoria y como representación social del parentesco: búsqueda, selección o invención de un origen lejano y fundacional de ancestros, elección de la línea de ascendencia la más «ennoblecedora» posible, manipulando –por selección y descarte– el orden de filiación, el uso del patronímico o incluso la pertenencia de determinados ascendientes, etc.[86]

Lo anterior no pretende descartar el papel jugado por las autoridades coloniales en lo que se refiere a la categorización y clasificación de no–españoles, y que tuvo a lo largo de todo el continente consecuencias profundas y de larga duración en la propia autoidentificación de los indígenas involucrados; es decir, la capacidad de reificación performativa que demostró el poder colonial a la hora de organizar y nombrar a los grupos que componían la «nueva» sociedad colonial, y que llevó –literalmente– a la emergencia de nuevas «etnias»[87].

Pero el uso de la categoría *cuzco* por parte del sistema colonial chileno, como hemos pretendido comprobar, estuvo vinculado indisolublemente con el manejo adoptado por los propios indígenas concernidos y por sus descendientes, lo que se vió incluso en el plano de la utilización del pasado y la construcción de memorias por parte de descendientes e inmigrantes tardíos[88]. Ello permitió reforzar decisivamente su afirmación del «yo social», dotando al individuo de una filiación específica y, a sus descendientes, de un linaje y de una «antigüedad». Dinámica que, en el caso de los sujetos estudiados, les habría permitido tejer lazos interindividuales y reconocerse como pertenecientes a un grupo «anclado» históricamente en la fundación de la sociedad local[89].

En otras palabras –y ya para concluir– el problema etnohistórico de los *cuzcos*, en relación con sus proyecciones identitarias en una «situación de inmigración» y en el contexto colonial formativo de la época –es decir, de «caos» y mutaciones sociales post-conquista–, revela un proceso bidireccional y, por lo tanto, dialéctico. Proceso

---

86 Un ejemplo específico de estas estrategias, vinculadas con la legitimación política de autoridades indígenas postconquista, en Béligand, 2007.

87 Cf., por ejemplo, Giudicelli, 2005; Giudicelli y Boullosa, 2005.

88 Cf. Escolar, 2007: 17–19.

89 Ragon, 2007.

que implicó la negociación permanente entre, por una parte, las denominaciones coloniales construidas y formuladas «desde arriba» y, por otra, las identificaciones resignificadas o abiertamente inventadas «desde abajo», como parte de las estrategias de organización social y de movilidad/posicionamiento individual, respectivamente. Aunque, según hemos visto, la balanza identitaria se inclinaba por un peso más marcado en el «poder performativo» de aquellos *forasteros* que en el «poder normativo» de los agentes coloniales, gracias a la captación y reproducción del capital simbólico contenido en la fuerza polisémica de lo *cuzco*: como referente virreinal de «nobleza» inca, como reivindicación local de la colaboración y lealtad andina en la conquista, como marca de distinción al interior de la omnicomprensiva categoría colonial de «indio» y, en fin, como herencia inmaterial y legendaria para los respectivos descendientes.

Documentación manuscrita

AAS.PS, Archivo Arzobispal de Santiago, «Parroquia del Sagrario»: libros 3, 5, 6, 8, 10 y 12.
AGI.Ch, Archivo General de Indias (Sevilla), «Audiencia de Chile»: vol. 12.
AGN.MA, Archivo General de la Nación (Buenos Aires), «Manuscritos relativos a América» de la Biblioteca Nacional: leg. 181.
ANH.CS, Archivo Nacional Histórico (Santiago de Chile), «Cabildo de Santiago»: vol. 1.
ANH.ES, Archivo Nacional Histórico (Santiago de Chile), «Escribanos de Santiago»: vols. 6, 7, 11, 15, 17, 24, 25, 38, 53, 60, 80, 81, 90, 99 y 100.
ANH.RA, Archivo Nacional Histórico (Santiago de Chile), «Real Audiencia»: vol. 864.

Bibliografía y fuentes impresas

AA.VV., 1558–1705. *Actas capitulares del Cabildo de Santiago*, publicadas en *Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*, Primera serie (1558–1705), Santiago, Imprenta Elzeviriana, 1898–1915.
Amselle Jean–Loup, 1990. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, París, Payot.

Ares Queija Berta, 1999. «*Mestizos en hábito de indios*: ¿estrategias transgresoras o identidades difusas?», en Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski (eds.), *Passar as fronteiras. Il coloquio internacional sobre mediadores culturais, séculos XV a XVIII*, Lagos, Centro de Estudios Gil Eanes, 133–146.

Barros Arana Diego, 1999–2005 [1884–1902]. *Historia general de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria / DIBAM, 16 vols.

Béligand Nadine, 2007. «L'éviction des étrangers par le lignage, la légitimité et le mérite. La production historique des caciques immémoriaux de la vallé de Toluca (Mexique central, XVII^{e}–XVIII^{e} siècles)», en Pierre Ragon (comp.), *Les généalogies imaginaires. Ancêtres, lignages et communautés idéales (XVI^{e}–XX^{e} siècles)*, Rouen, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 49–82.

Bernand Carmen, 1989. «Estrategias matrimoniales, apellidos y nombres de pila: libros parroquiales y civiles en el sur del Ecuador», en Segundo Moreno Yáñez (comp.), *Antropología del Ecuador. Memorias del primer simposio europeo sobre antropología del Ecuador*, Quito, Ediciones Abya–Yala.

Boccara Guillaume, 1999. «Mestizaje, nuevas identidades y plurietnicidad en América (siglos XVI-XX)», *Etnohistoria* (edición en CD), Buenos Aires, Noticias de Antropología y Arqueología <www.naya.org.ar>.

___2001. «Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo», *Nuevo Mundo–Mundos Nuevos* [en línea], París, 1 <http://nuevomundo.revues.org/document426.html>.

Bourdieu Pierre, 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Les Editions de Minuit.

Burguière André, 1997. «La généalogie», en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard, col. «Quarto», III: 3879–3907.

Chartier Roger, 1992. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa.

Combès Isabelle, 2006. «Cuando el nombre no hace al indio», en Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz, IFEA / Editorial El País / Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo, 19–23.

Contreras Cruces Hugo (comp.), 2006. «Servicio personal, traslados e identidad comunitaria en Chile central. Las visitas de 1610 y 1629 a los indios de la encomienda de doña Aldonza de Guzmán», *Anales de desclasificación*, 1 <www.desclasificacion.org/doc_comp.html>

Covarrubias Horozco Sebastián de, 2006 [1611]. *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid, Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert.

De Ramón Emma, 2004. «La incorporación de las etnias no hispanas a la actividad industrial durante la colonia temprana», *Revista Archivo Nacional*, Santiago, 2: 42–47.

Escolar Diego, 2007. *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Espinoza Soriano Waldemar, 1971. «Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú, 1558–1560–1561», *Anales científicos*, Huancayo, 1: 9–407.

Estenssoro Fuchs Juan Carlos, 2005. «Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Túpac Amaru II», en Thomas Cummins (et al.), *Los incas, reyes del Perú*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 93–173.

Férreol Gilles y Jucquois Guy (dirs.), 2003. *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, París, Armand Colin.

Giudicelli Christophe, 2005. «Pacificación y construcción discursiva de la frontera. El poder instituyente de la guerra en los confines del Imperio (siglos xvi-xvii)», en Bernard Lavallé (ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, Lima, ifea / Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva–Agüero, 157–176.

___y Boullosa Maité, 2005. «D'un Indien l'autre. Les avatars de l'identité *diaguita*–calchaquí (Nord–Ouest argentin–16e/21e siècle)», *Nuevo Mundo–Mundos Nuevos* [en línea], París, 5: <http://nuevomundo.revues.org/document863.html>.

Godoy Orellana Milton y Contreras Cruces Hugo, 2008. *Tradición y modernidad en una comunidad indígena del Norte Chico: Valle Hermoso, siglos xvii al xx*, Santiago, Universidad Bolivariana / Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Góngora Mario, 1951. *El estado en el derecho indiano. Época de fundación, 1492–1570*, Santiago, Universidad de Chile.

Góngora Marmolejo Alonso de, 1960 [1575]. «Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575», en Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas del reino de Chile*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 131.

Gruzinski Serge, 2000. *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidos, 2000.

___2005. «Genèse des plèbes urbaines coloniales: Mexico aux xvie et xviie siècles», *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-bresilien*, Toulouse, 84: 11–35.

Herzog Tamar, 2007. «Nombres y apellidos: ¿Cómo se llamaban las personas en Castilla e Hispanoamérica durante la época moderna?», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Köln, 44: 1–36.

Lafaye Jacques, 1999 [1964]. *Los conquistadores. Figuras y escrituras*, México, Fondo de Cultura Económica.

Langue Frédérique, 2005. «Les identités fractales: honneur et couleur dans la société vénézuélienne du xviiie siecle», *Nuevo Mundo–Mundos Nuevos* [en línea], París, 5 <http://nuevomundo.revues.org/633>.

Lavallé Bernard, 1999. «¿Estrategia o coartada? El mestizaje según los *disensos de matrimonio* en Quito (1778–1818)», en Bernard Lavallé (comp.), *Amor y opresión en los Andes coloniales,* Lima, ifea / Universidad Ricardo Palma / iep.

Levi Giovanni, 1990 [1985]. *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo* XVII, Madrid, Nerea.

Lisi Francesco Leonardo (ed.), 1990 [1582–1583]. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Lorandi Ana María y Rodríguez Lorena, 2003. «Yanas y mitimaes. Alteraciones incaicas en el mapa étnico andino», en A. M. Lorandi, C. Salazar–Soler y N. Wachtel (comps.), *Los Andes: cincuenta años después (1953–2003). Homenaje a John Murra*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 129–170.

Lorandi Ana María y Sosa Miatello Sara, 1991. «El precio de la libertad. Desnaturalización y traslado de indios rebeldes en el siglo XVII», *Memoria americana*, Buenos Aires, 1: 7–28.

Mariño de Lobera Pedro, 1960 [1580]. «Crónica del Reino de Chile, escrita por el capitán D. Pedro Mariño de Lobera, reducido a nuevo método y estilo por el padre Bartolomé de Escobar, de la Compañía de Jesús» [1580], en Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas del reino de Chile*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 131.

Martínez Cereceda José Luis, 2000. «Ayllus e identidades interdigitadas. Las sociedades de la puna salada», en Guillaume Boccara y Silvia Galindo, *Lógica mestiza en América*, Temuco, Universidad de la Frontera, Instituto de Estudios Indígenas, 85–112.

___2004. «¿Cómo hablar de indios e identidades en el siglo XVI? Una aproximación a la construcción de los discursos coloniales», *Historia indígena*, Santiago, 8: 41–55.

___2008. «Construyendo mundos: el 'nacimiento' de los indios en los Andes del siglo XVI», en A. Araya, A. Candina y C. Cussen (eds.), *Del Nuevo al Viejo Mundo: mentalidades y representaciones desde América*, Santiago, Universidad de Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas / Facultad de Filosofía y Humanidades, 23–34.

Medinaceli Ximena, 2003a. «Identidad y localidad en los nombres personales indígenas. Sakaka en el siglo XVII», en A. M. Lorandi, C. Salazar–Soler y N. Wachtel (comps.), *Los Andes: cincuenta años después (1953–2003). Homenaje a John Murra*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 207–228.

___2003b. *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara. Sacaca, siglo XVII*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos.

Mellafe Rolando, 1984 [1959]. *La introducción de la esclavitud negra en Chile. Tráfico y rutas*, Santiago, Editorial Universitaria.

Mucchielli Alex, 1986. *L'identité*, París, Presses Universitaires de France.

Murra John, 2002 [1975]. «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas», en J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 85–125.

Noli Estela, 2009. «Mestizajes, identidad y oficio: San Miguel de Tucumán,

siglo XVII», en Judith Farberman y Silvia Ratto (coords.), *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*, Buenos Aires, Biblos, 49–78.

Platt Tristan, Bouysse–Cassagne Thérèse y Harris Olivia, 2006. *Qaraqara–Charka–Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV–XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*, La Paz, Institut Français d'Études Andines / Plural Editores / University of St. Andrews / University of London / Inter American Foundation / Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Poloni–Simard Jacques, 2000a. «Historia de los indios en los Andes. Los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas», *Anuario IEHS*, Tandil, 15: 87–100.

___2000b *La mosaïque indienne. Mobilité, stratification sociale et métissage dans le* corregimiento *de Cuenca (Équateur) du XVI^e au XVIII^e siècle*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Poutignat Philippe y Streiff–Fenart Jocelyne, 1995. *Théories de l'ethnicité*, París, Presses Universitaires de France.

Ragon, Pierre, 2007. «De l'invention de la mémoire», en Pierre Ragon (comp.), *Les généalogies imaginaires. Ancêtres, lignages et communautés idéales (XVI^e–XX^e siècles)*, Rouen, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 9–17.

Retamal Ávila Julio (comp.), 2000. *Testamentos de «indios» en Chile colonial: 1564–1801*, Santiago, Universidad Andrés Bello / RIL Editores.

Revel Jacques (ed.), 1996. *Jeux d'échelles. La micro–analyse à l'expérience*, París, Gallimard.

Rodríguez Lorena, 2008. «Repensando las clasificaciones socio–étnicas del siglo XVIII. Indios, mestizos y españoles al sur del valle Calchaquí (Argentina)», *Fronteras de la historia*, Bogotá, 13/2: 305–326.

Ruiz Rodríguez Carlos, 2000. «El mestizaje en Chile. Aspectos ideológicos», en *Historia de las mentalidades. Homenaje a Georges Duby*, Santiago, Universidad de Chile, 245–267.

Salomon Frank, 1987. «Ancestors, grave robbers, and the possible origins of Cañari 'Incaism'», en Frank Salomon y Harald O. Skar (eds.), *Natives and Neighbors in Indigenous South America*, Gothenburg (Sweden), University of Gothenburg, 207–232.

Santamaría Daniel, 1999. «La sociedad indígena», en Academia Nacional de la Historia, *Nueva historia de la nación argentina*, Buenos Aires, Planeta, II: 183–208.

Silva Osvaldo, 1990. «Aproximaciones al estudio del mestizaje en Chile entre los siglos XVI y XVII», en Sonia Pinto (ed.), *Familia, matrimonio y mestizaje en Chile colonial*, Santiago, Nuevo Mundo: cinco siglos, 13–34.

Spalding Karen, 1974. *De indio a campesino: cambios en la estructura del Perú colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Tamagno Liliana, 1988. «La construcción social de la identidad étnica», *Cuadernos de antropología*, Luján, 2: 48–59.

Undurraga Verónica, 2008. *Los rostros del honor. Identidades, representaciones y prácticas culturales de los grupos medios y populares en el Santiago del siglo XVIII*, Tesis de Doctorado en Historia, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Valdivia Pedro de, 1991. *Cartas de don ___ que tratan del descubrimiento y conquista de la Nueva Extremadura*, Santiago–Barcelona, Andrés Bello–Lumen.

Valenzuela Márquez Jaime, 1999. «Une société dépersonnalisée? Ordre colonial et référents identitaires à Santiago du Chili au XVII^e siècle», en Bernard Lavallé (ed.), *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale*, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 139–163.

____2005. «Afán de prestigio y movilidad social: los espejos de la apariencia», en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (eds.), *Historia de la vida privada en Chile*, Santiago, Taurus, I: 71–93.

____2009. «Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la Colonia», en Rafael Gaune y Martín Lara (eds.), *Historias de racismo y discriminación en Chile*, Santiago, Uqbar, 225–260.

___2010a. «Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y plurietnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII)», *Historia*, Santiago, 43/1: 203-244.

____2010b. «Indígenas andinos en Chile colonial: inmigración, inserción espacial, integración económica y movilidad social (Santiago, siglos XVI-XVII)», *Revista de Indias*, Madrid LXX, 250: 443-471..

Villalobos Sergio, 1983. *Historia del pueblo chileno*, Santiago, Zig–Zag, I.

Vivar Jerónimo de, 2001 [1558]. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*, ed. Ángel Barral Gómez, Madrid, Dastin.

Zúñiga Jean–Paul, 2002. *Espagnols d'outre–mer. Émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au 17^e siècle*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Santos apócrifos africanos frente a la Inquisición. Lima, 1816*

Celia L. Cussen

Este artículo entra al complejo tema de las clasificaciones sociales de la época colonial por una suerte de puerta lateral. Presenta y examina un caso de la Inquisición tardía de Lima, en el cual las autoridades no buscan marcar divisiones entre personas de carne y hueso según criterios étnicos o biológicos, sino pretenden reforzar claras distinciones entre santos reconocidos formalmente por la Iglesia Católica y aquellos que consideran falsos. Los santos apócrifos que tanto preocupan a los inquisidores en este caso son africanos y por lo tanto el episodio de la represión de su culto plantea la cuestión de las representaciones del africano en América, sus cualidades intrínsecas y su potencial como cristiano. Así, partiendo de una discusión de un caso de represión inquisitorial de una devoción incipiente a tres santos, pretendo iniciar un análisis de la construcción cultural colonial del africano y de su pariente esclavizado y recién llegado a América: el bozal.

En abril de 1816 Ignacio Bustamante, fraile dominico y comisario del Santo Oficio, notificó a los inquisidores de Lima la existencia de una peligrosa práctica que se observaba en las iglesias de su orden[1].

* Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt Nº 1090244: "Evangelizar al negro en Santiago de Chile y Lima, Perú, 1583-1700". Agradezco los comentarios de los participantes en el coloquio "Denominaciones, clasificaciones e identidades en América Colonial" y también del "Seminario Permanente de Esclavos y Castas" de la Universidad de Chile.

1 «La Inquisición de Lima sobre que se quiten las imágenes de santos negros que existían en la Iglesia de Santo Domingo de esta ciudad, no menos que en la del Cuzco» (1816), ASD.SO, vol. único, s/fº.

Había sabido por un dominico recién llegado de Cuzco de una situación perturbadora en el convento de los frailes de esa ciudad. Según su informante, en el altar de San Vicente, y sobre un par de rótulos que rezaban «San Felipe Mártir» y «San Samuel», se encontraban dos «bustos» de negros con diademas e insignias del Santo Oficio en el pecho. Bustamante relacionaba estas figuras reverenciadas con unas –quizás las mismas– que tiempo atrás se ubicaban en la capilla de los negros en el convento de Santo Domingo de Lima, junto al busto de una mujer negra adornado con un báculo y una diadema, a la que llamaban Santa Clara. Según informó el comisario al inquisidor Pedro de Zalduegui y al fiscal del Santo Oficio José Ruiz Sobrino, los prelados de la orden de Predicadores en Lima se consternaron por la presencia en su templo de santos putativos que no aparecían ni en los monumentos (historias) de la orden, ni en su martiriología. Por lo tanto, los mandaron sacar de la capilla, junto con una tabla que servía de autentificación en la que se referían «mil patrañas». Agregó que, mientras estaban en la capilla de los negros de Lima, un fraile dominico, Manuel Oruna, el actual prior de Chuquisaca, predicaba en misa la vida de Clara, la presunta santa negra. Era posible, y preocupante, que Oruna estuviera repitiendo esos sermones sobre la falsa santa ahora en su nuevo lugar de residencia y se hacía urgente, por lo tanto, mandar recoger sus papeles y presentar los fundamentos de esa prédica a los oficiales del Santo Oficio.

Un mes después, bajo órdenes de las autoridades de la Inquisición de Lima, un comisario acompañado por un notario visitó el convento de Santo Domingo de Cuzco para examinar el altar de San Vicente. Efectivamente, encontraron instalados ahí los dos bultos negros –que también llamaban «bustos»–, los cuales ya no lucían ni diademas, insignias, ni rótulos con sus nombres. Preguntaron al prior del convento por estas figuras, quien les dijo que se trataban de San Clarave y San Clamano, los mismos que habían estado instalados en Lima. Confesó que los frailes no contaban con las autentificaciones de estos personajes, quienes tampoco figuraban en la tabla de los santos, pero igual pidió dejar los bustos intactos en la capilla, mientras hacían las diligencias correspondientes con sus contrapartes en Lima. No obstante la solicitud, los inquisidores ordenaron que se removieran

de la capilla los bultos de Clarave y Clamano y que se guardaran en un lugar reservado «para evitar supersticiones». Notaron que, si bien los bustos ya no llevaban los accesorios de plata, la ausencia de sus adornos sería el resultado de las depredaciones de los insurgentes durante la reciente rebelión de Pumacahua de 1814[2].

Mientras tanto, en Lima, fray Ignacio Bustamante examinó prolijamente todo su convento para luego informar a los inquisidores que ya no quedaban rastros de los bultos de los santos falsos, ni en la capilla de los negros, ni en ninguna otra parte del establecimiento.

Luego, los inquisidores concentraron sus esfuerzos e investigaron al fraile que era conocido por predicar la vida de la presunta santa negra mientras residía en la capital del virreinato, el actual prior del convento de Chuquisaca, Manuel Oruna. Enfrentado por los oficiales de la Inquisición, Oruna declaró que cuando se renovó la capilla de la cofradía de los negros de la iglesia de su convento grande de Lima, se colocó en el altar la imagen de una santa «que había florecido en la Etiopía». Sin embargo, algunos frailes no estaban convencidos de la autenticidad del personaje y de los otros dos santos representados ahí, Clarave y Clamano, alegando que «para atraerse a los negros habían colocado en su capilla santos apócrifos». En respuesta, el provincial de la orden, el recién fallecido fray Agustín Contreras, había encargado a Oruna relatar durante la misa la vida de esta santa mujer, como estaba presentada en un libro sobre la predicación de la orden en Guinea. Oruna insistió que no se había apartado de la letra del libro en absoluto; sólo había proferido lo que en dicho libro se hallaba escrito, agregando que nunca había aseverado que esta africana estuviera canonizada. Dados los muchos traslados posteriores de sus pertenencias y la insurrección de Cuzco, Oruna no guardaba copia de este sermón. Los inquisidores lo obligaron a abstenerse de predicar sermón alguno sobre santos no canonizados y suspendieron el caso. Tomaron esta acción no sin antes anotar con un dejo de ironía que el padre maestro fray José Antonio Corzi, dueño del libro donde supuestamente se relataban las biografías de estos santos africanos,

[2] Para estos sucesos ver Lynch, 1986: 167–172.

ya tenía un expediente abierto en el Santo Oficio por poseer y leer libros prohibidos[3].

Este breve y singular episodio, en que se enfrentaron la prepotencia inquisitorial y el fervor evangelizador sorprende por cuanto sucede en el contexto de la inexorable desarticulación del orden colonial en distintos planos. Por un lado, el régimen político colonial estaba en crisis en estos años; no hacía mucho que el virrey Abascal había debido enfrentar las insurrecciones de Pumacahua y sus aliados criollos en las ciudades de La Paz, Puno, Huamanga, Huancavelica y Arequipa. Si bien Abascal logró mantener el control de la situación, la colonia estaba muy dividida antes de la llegada de las fuerzas de San Martín en 1820[4].

Por otro lado, hacía tiempo que la Inquisición misma estaba sumergida en una crisis provocada por insuficiencias económicas y un «escaso respaldo» por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles de la época[5]. Su impopularidad quedó a la vista en 1813, cuando llegaron a Lima las noticias de su abolición por las Cortes: la proclama del fin de la Inquisición provocó euforia en la ciudad y un saqueo de sus instalaciones. Poco después, en 1814, el Tribunal de la Inquisición fue restaurado por Fernando VII y la persecución de los «bultos negros» habrá sido una de las últimas acciones de una institución que estaba en un estado decadente notorio, sin el prestigio ni el poder de antes. De hecho, las autoridades del Santo Oficio involucradas en esta causa eran conocidas en Lima por ser personas de poca credibilidad. José Toribio Medina describe la carrera del inquisidor Pedro de Zalduegui:

---

3 Fray José Antonio Corzi, a pesar de su mala fama con los inquisidores, gozó de gran prestigio en su orden. Fue el maestro archivero del convento de El Rosario en 1816 y firma las actas del capítulo de la Provincia de San Juan Bautista de 1820: Álvarez Perca, 1997, II: 138 y 149. Su caso era típico de aquellos perseguidos por la Inquisición en ese momento. Según René Millar, los clérigos eran el grupo más perseguido en esos años, sobre todo los de las órdenes mendicantes, y una de las mayores preocupaciónes del Santo Oficio a fines del siglo XVIII era la posesión de libros prohibidos: Millar Carvacho, 1998: 341 y 476.

4 Lynch, 1986.

5 Millar Carvacho, 1998: 490.

> […] de barrendero y sacristán de la capilla del Tribunal, había ascendido a Inquisidor. Todos conocían su historia: había dado mil pesos al capellán mayor del Santo Oficio para colocarse en su lugar […] que nunca había pensado sino en comercios y testamentarias lucrosas […] [y] el título de bachiller en teología con que se decoraba lo había comprado también[6].

Según los informes de la época tenía fama de ser un señor «inepto para su empleo, distraído y sin cabeza»[7].

Otro involucrado en el caso, el fiscal Manuel de Arezcurenaga, había recibido el cargo de su tío y, según se denunciaba a la Suprema en España, era «de conducta desbaratada»[8]. Por otra parte, el delator de esta causa, el fraile Bustamante, es el mismo que denunció al secretario de lord Cochrane, W. B. Stevenson, por unos comentarios poco devotos sobre la imagen de Nuestra Señora del Rosario en el convento de Santo Domingo. Stevenson nos entrega su propia versión del encuentro con estos oficiales del Santo Oficio. Las tres autoridades estaban sentadas en la mesa frente a la imagen de tamaño natural de Cristo: un tal Abarca, raquítico; «el obeso Zalduegui, que, oprimido su enorme cuerpo por los brazos de la silla, resollaba por las narices como cerdo cebado»; y el fiscal Ruiz Sobrino, «que contraía sus pobladas cejas y hacia lo posible por dar a su estúpida fisonomía una apariencia de sabio»[9].

La tercera crisis en que se sitúa este episodio tiene que ver con la decadencia de las órdenes religiosas en América española, los dominicos entre ellos. Las cifras indican la pérdida de prestigio de la orden de Predicadores en la Provincia de Perú. En 1790, sus cuatro conventos en Lima albergaban 161 sacerdotes y un total de 253 religiosos. Cuarenta años después quedaba un solo convento en Lima, El Rosario, con 45 sacerdotes[10]. En Cuzco, esta tendencia fue aun más

---

6 Medina, 1956, II: 334.

7 Carta de Pedro de Amarán (Lima[?], 20 de julio de 1793), cit. en Medina, 1956: 335–336.

8 *Ibid*., 335.

9 Stevenson, *Twenty Years Residence in South America*, cit. en Medina, 1956: 339.

10 Álvarez Perca, 1997, II: 208–209.

dramática: en 1807 su convento contaba con 41 sacerdotes, número que se vio reducido a apenas 7 en 1856[11]. Se habla de una falta de dedicación y vocación en el interior de la orden, con la introducción de la propiedad privada entre los frailes y su creciente preocupación por los intereses personales[12]. Según un historiador actual de la orden, reinaba un estilo «rimbombante» que poco concordaba con las tareas propias de los religiosos: la predicación y la enseñanza[13]. Además, las guerras y las necesidades económicas de la Corona provocaron la enajenación de bienes de los conventos. De particular dolor para los dominicos fue la orden del virrey Abascal en 1813 de trasladar a la Caja Real el dinero juntado por el pueblo a través de los años para la beatificación de dos santos locales: los frailes de su orden, Martín de Porres y Juan Macías[14].

Pero si bien hay quiebres en el orden político y religioso de la Colonia en los años previos al arribo de San Martín, hay dos continuidades que son centrales al caso de los santos apócrifos antes descrito y que se deben recalcar: por una parte, seguían en pie la esclavitud negra y la subyugación de la población afroperuana y, por otra, los clérigos de Lima persistían en sus esfuerzos por atraer y mantener a los negros en la fe.

La esclavitud negra se inició en el virreinato del Perú con la misma conquista y los africanos siguieron llegando a lo largo de la época colonial, si bien los números fluctuaban según las vicisitudes de la trata y la demanda por mano de obra. A fines de la época colonial el tráfico de bozales de África se intensificó y entre 1790 y 1802 entraron al virreinato hasta 65.000 africanos, si bien la abolición de la trata por parte de los ingleses en 1807 dificultó la llegada de nuevos esclavos a partir de esa fecha. Por esa y otras razones el número de esclavos tendió a bajar en las décadas posteriores, a pesar de que su presencia no era menor: en la ciudad Lima había 8.589 eslavos

11 *Ibid.*, 207–208.
12 *Ibid.*, 103.
13 *Ibidem.*
14 Medina, 1956, II: 135.

en 1818, un grupo formado tanto por africanos como por negros y afromestizos criollos[15].

Desde el siglo XVI en adelante las órdenes religiosas dedicaban parte de su tiempo a la evangelización de la población negra. Uno de los vehículos más importantes para atraer a los africanos y sus descendientes al catolicismo era el de las agrupaciones conocidas como hermandades o cofradías, sobre todo aquellas que congregaban cófrades negros. En estos grupos, los creyentes se juntaban bajo el patrocinio de un santo para celebrar fiestas religiosas y velar por el digno entierro de los hermanos y hermanas difuntos, además de rezar por sus almas. Los dominicos patrocinaban en su convento de Lima una hermandad dedicada a la Virgen del Rosario para los negros y otra de la misma devoción para los mulatos. Los demás conventos y parroquias albergaban otras tantas hermandades y ya en el año 1630 la ciudad contaba con al menos dieciocho cofradías de africanos y afroperuanos, libres y esclavos[16].

Estas agrupaciones religiosas y sociales se han interpretado de dos formas: como un mecanismo de control clerical sobre la población negra o bien como un espacio de sociabilidad e incluso resistencia cultural para los cofrades[17]. Pero la naturaleza verdadera de las cofradías debe haber sido una mezcla de estas cualidades, con espacios de autogestión dentro de un marco establecido por los clérigos. El éxito de su fórmula queda comprobado por el hecho de que grupos de negros seguían participando activamente en la fundación y manejo de las cofradías hasta entrado el siglo XIX. Además, y como ha notado Carmen Bernand, en las cofradías de América se encuentra un marcado proceso de etnogénesis en el cual grupos de afrodescendientes exhibían una identidad africana basada en la «nación» africana[18]. Estas identidades fueron desplegadas a través del período colonial e incluso provocaron a veces fracturas entre miembros de una misma cofradía cuando, por ejemplo, los hermanos de una nación entablaban acciones

[15] Hünefeldt, 1994: 9; Rout, 1976: 97; Aguirre, 1995: 46.
[16] Cobo, 1956 [1653]: 326–328.
[17] Para un resumen de la literatura sobre cofradías en Lima, véase Gómez Acuña, 1994: 28–39.
[18] Bernand, 2009: 25–30.

legales para defender sus intereses de los cofrades de un origen incluso levemente diverso. Un caso temprano de esta situación se produjo en 1607, cuando unos negros Bioho, de Guinea, pertenecientes a la cofradía de fray Juan Buenaventura, del convento de San Francisco, se quejaron por la presencia en la agrupación de negros Bioho, pero naturales de Panamá, a quienes consideraban revoltosos[19].

Una disputa entre grupos de orígenes menos cercanos ocurrió en 1713, cuando los cofrades de la casta Mosangue de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de los negros, que se reunía en la iglesia de Santo Domingo, presentaron una queja al provisor general del Arzobispado de Lima, denunciando unos incidentes ocurridos el domingo recién pasado. Se trataba de un altercado en la capilla de los negros, una suerte de riña a cuchillos, entre los demandantes y los hermanos de la casta Mina[20]. Esta situación de competitividad entre grupos de identidades derivadas de África no se eclipsó con los años: en 1829, en el convento de San Francisco, los cofrades de la etnia Yolofo enfrentaron a los Granes para el control de la cofradía de Nuestra Señora de los Reyes[21].

El despliegue continuo de identidades en las cofradías que se identificaban con África, y las prédicas sobre las vidas de presuntos santos africanos en Lima, nos invitan a reflexionar acerca de las clasificaciones raciales de la época colonial. Los documentos del período dan cuenta de las muchas formas que existían para referirse a los africanos y afrodescendientes: *negros*, *morenos*, *pardos*, *mulatos*, *zambaigos* y *cuarterones*. Estos términos, entre otros, figuran en las partidas sacramentales, en los censos y en las cartas de compra y venta de esclavos. Los términos se prestan para muchas ambigüedades al nivel del lenguaje y de las representaciones sociales, pero existían dos

---

19 AAL.Cofr, leg. 51, exp. 1.

20 AAL.Cofr, leg. 31A, exp. 15.

21 «Testimonio de la fundación de la Cofradía de Nuestra Señora de los Reyes correspondiente a la Nacion de los Yolofos fundada en la Yglesia del Convento grande del Señor Padre San Francisco de esta ciudad» (1829), AAL.Cofr, leg. 51, exp. 24. Este tipo de identificación con un grupo originario de África es un fenómeno de etnogénesis muy conocido y bien documentado para Brasil, por ejemplo, pero que espera su interpretación para Perú.

términos cuya definición sí se presume era más clara y, por lo tanto, su uso habrá sido más o menos estable en América colonial: sólo un esclavo africano podía ser descrito como *negro bozal* o *negro ladino*.

El primero de estos términos se aplicaban a aquellos esclavos recién llegados de África, que no manejaban aún los principales códigos culturales hispanos, como el idioma y las prácticas religiosas. A pesar de su desconocimiento de los códigos culturales imperantes, se consideraba a los negros bozales más sumisos que los negros nacidos en América[22]. Los negros ladinos, por su parte, al haber residido más tiempo en América y haberse adaptado al mundo americano, exhibían una familiaridad con las maneras y formas de actuar ibéricas. Si bien la distinción entre un grupo y el otro era un tanto borrosa, en ambos términos, al mencionar su nivel de adaptación al ambiente americano, está implícito una referencia al lugar de origen del individuo: África. Por lo tanto, nos hablan de una persona que conoció la realidad africana por lo menos durante algún tiempo antes de vivir la captura, la experiencia horrorosa del tránsito por el Atlántico, la conversión al cristianismo y la esclavitud en América. Pero poco entendemos lo que significaba y cómo se representaba en la sociedad colonial ser natural de África. ¿Cómo se construía la visión del continente africano y sus habitantes desde América, a través de la época colonial?

Las fuentes religiosas sin duda representan un ángulo desde el cual es posible elucidar el tema de la posición de África en el imaginario colonial. Como hemos visto, el esfuerzo por evangelizar a la población afroamericana involucraba con frecuencia crear cofradías a partir de los presuntos orígenes en diferentes zonas de África. El episodio de la Inquisición ya relatado nos indica que algunos sacerdotes fomentaban una visión de África como un lugar en que se habían destacado algunos cristianos ejemplares. Pero estos no eran los únicos lazos a nivel religioso entre América y África. Había indicios de un interés continuo por las circunstancias de las conversiones de africanos en los dos continentes. Por ejemplo, en 1619 se publicó en una imprenta de Lima una carta mandada por un misionero jesuita en África al obispo de Sevilla, que daba cuenta de los avances de la

[22] Katzew, 2004.

fe en ese continente con la conversión de un emperador africano y la fundación de seminarios[23]. Otra publicación que también vio la luz en Lima en el siglo XVII fue un manual que describía cómo asegurar el bautismo de los negros esclavos que venían a América desde Guinea, Angola y «otras provincias de aquella costa de África»[24].

Pero sin duda el texto de mayor importancia de la época colonial sobre el tema de África y la conversión de africanos en América, es el del jesuita Alonso de Sandoval, *De Instauranda Aethiopum Salute*, redactado en 1627[25]. En este texto el sacerdote español, que llegó a Lima de niño, presenta una suerte de manual de conversión de los esclavos recién llegados a los puertos de América, basado en su experiencia administrando los sacramentos en Cartagena de Indias. Como parte de su defensa de las acciones misioneras, Sandoval se esfuerza por definir las cualidades morales del africano, un campo en el cual luchaba por rescatar su predisposición cristiana entre los prejuicios europeos de larga trayectoria basados en fuentes de la antigüedad e interpretaciones de la Biblia. Sandoval reconoce que comparte estas perspectivas y sigue estas tradiciones, pero, a la vez, y como plantea la investigadora Margaret Olsen, logra trazar una trayectoria por la cual el negro emerge del caos fecundo de África para lograr una regeneración gracias al sistema colonial; o, desde el punto de vista del misionero, a través de la salvación cristiana[26].

La visión optimista de Sandoval ciertamente no fue universal en el mundo colonial. En base a sus estudios sobre la recepción del concepto español de limpieza de sangre en el Nuevo Mundo, María Elena Martínez identifica una desconfianza y desprecio hacia el negro en América atribuible no sólo a la condición vil creada por la esclavitud, la ilegitimidad y la práctica de las artes mecánicas, sino también a una visión de África como bárbara y anticristiana, visión que es anterior a la importación de esclavos a América[27]. Las bases profundas

23 Páez, 1619.
24 AA.VV., 1628.
25 Sandoval, 1987 [1627].
26 Olsen, 2004: 99. Las actitudes de viajeros holandeses e ingleses en África en este período son igualmente ambiguas: Heywood y Thornton, 2007: 294–311.
27 Estos temas son desarrollados en Martínez, 2004; 2008.

de este prejuicio son religiosas y se relacionan, por una parte, con la creencia de que los africanos llevaban la maldición de Noé a su hijo Cam, cuyos descendientes fueron condenados de manera perpetua a ser los esclavos de los esclavos, siendo la mancha de su maldición la causa de su piel negra[28]. Por otra parte, James Sweet encuentra que, incluso en España, los africanos subsaharianos eran sospechosos de ser pocos leales al cristianismo debido a una influencia musulmana contaminante[29].

Si los africanos cargaban con una condenación bíblica y con la herejía musulmana, condiciones al parecer tan imborrables como las cualidades innatas del judío, surge el problema de entender otros fenómenos, como, por ejemplo, el mayor precio que lograba generalmente el bozal en los mercados de esclavos. Este hecho nos sugiere que a medida en que el esclavo se alejaba cronológicamente de su captura en el continente africano, bajaba su valor y quizás no sólo porque con el tiempo adquiría familiaridad con los derechos locales que lo protegían de los abusos de un amo. Como hemos visto, en algunos discursos y acciones por parte de los jesuitas y otros clérigos se encuentra una visión favorable en cuanto a las capacidades religiosas del esclavo africano desembarcado en Cartagena y otros puertos[30]. Además, se vislumbra una cierta inocencia y pureza del africano que llega exhausto a América y agradece los más mínimos gestos de consideración demostrados por los misioneros que los atienden. Algunos laicos, como González de Nájera, compartían la opinión de que los bozales eran propensos a la evangelización, entusiastas nuevos cristianos, admiradores de las acciones y devociones de la Iglesia. Además, dice, «en todo son mansos, pacíficos y tratables. Son dóciles y ingeniosos amigos de aprender habilidades»[31].

Estas consideraciones nos llevan de vuelta al tema de los santos africanos apócrifos. A pesar de que san Clarave, san Clamano y santa Clara –a quienes se prestaba devoción en las iglesias domini-

---

28 Para el desarrollo de la interpretación del episodio bíblico: Evans, 1980.

29 Sweet, 1997.

30 Esta opinión está expresada más nítidamente por el jesuita Alonso de Sandoval, 1987 [1627]: 239.

31 González de Nájera, 1971 [c.1614]: 266.

cas– evidentemente no eran santos oficiales de la Iglesia, sí los hubo, como bien nos recuerda Alonso de Sandoval. El jesuita dedicó un capítulo a los varones ilustres y «Etíopes Santos» que ha tenido la Iglesia Católica[32]. Nombra y describe la vida de varios santos de la martirología romana, entre ellos la santa Ifigenia virgen, princesa de Etiopía –quien recibió el bautismo de manos del apóstol san Mateo–, san Elesboam, emperador de Etiopía, y san Baltazar, uno de los tres reyes magos cuyas reliquias se atesoraban en la ciudad de Colonia. También presenta la vida de algunos hombres y mujeres de vida ejemplar; entre ellos, Saba, la reina de Etiopía, su eunuco, bautizado por San Felipe, y Benito de Palermo, el fraile franciscano de Italia, hijo italiano de esclavos africanos, que había muerto recién en 1589. A través de su ejemplo de llevar una vida acorde con las creencias y enseñanzas de la Iglesia, facilitaron la evangelización de africanos y afroamericanos en las ciudades hispanas coloniales.

Era muy común que los santos africanos figuraran como patrones de las cofradías de negros, por ejemplo. En toda América los franciscanos promovían la devoción negra hacia Benito de Palermo; algunas cofradías tomaron como su patrona a Nuestra Señora de los Reyes o, simplemente, al rey mago africano, Baltazar; en Perú, santa Ifigenia era el foco de estas agrupaciones también, al igual que en Brasil, que contaba además con cofradías bajo el patrocinio de san Elesboam[33]. Las imágenes de estos santos se encontraban con gran frecuencia en las capillas de negros de los principales templos de toda América[34].

Si existía un número de estos santos africanos muy conocidos y reverenciados durante la época colonial ¿por qué, entonces, instalar bultos y predicar sermones a santos nuevos e incluso probablemente apócrifos? Es difícil contestar esta pregunta sin contar con más detalles sobre factores biográficos de los santos presentados, y aún no

---

[32] Sandoval, 1987 [1627]: 217–229.

[33] En Perú, una cofradía de Ifigenia fue establecida en el Colegio de San Pablo, de los jesuitas, en 1678: AAL.Cofr, leg. 54, exp. 29. Para otras cofradías de negros en Perú: Lévano Medina, 2002. El culto internacional de san Benito está estudiado por Fiume, 2007. Para México: Von Germeten, 2006: 18 y 227–229. El caso de Brasil está descrito por Soares, 2000.

[34] Para la iconografía de estos santos ver Schenone, 1992, I: 171, 187–188; II: 442.

he ubicado el origen impreso de estos relatos, si es que alguno existe. Es posible que las vidas relatadas contuviesen elementos contemporáneos que quizás relacionaban a estas figuras de forma más directa con América o con la eslavitud y, por lo tanto, de alguna forma eran de mayor resonancia entre los católicos de Lima que los modelos sacados de la época de los apóstoles del cristianismo en Europa. También es posible que estos santos apócrifos se identificaran con zonas de África distintas a Etiopía, quizás con los lugares de África occidental o central de donde venían la mayor parte de los esclavos que llegaban a América. Otra alternativa que los frailes buscaran presentar modelos de santidad negra asociados a su orden, tal como lo hacían los franciscanos con Benito de Palermo. Por otra parte, ¿por qué limeños y cuzqueños tenían que buscar santos y personas de gran virtud originarios de África y no simplemente presentar a los afrodescendientes de vida ejemplar que habían vivido en el virreinato? Las crónicas conventuales estaban repletas de este tipo de personajes; pero, claro, ninguno era aún santo ni beato oficial y, por lo tanto, estaba prohibido rendirles culto; no se podía exhibir su imagen en un lugar público, ni mucho menos adornarla con diademas y báculos. Por lo tanto, los putativos santos afroperuanos como Martín de Porres o Úrsula de Jesús, si bien servían como ejemplos de virtud, según la Iglesia no podían colocarse al centro de una comunidad africana para darle una identidad a un grupo de devotos.

Finalmente, queda una duda inquietante que nos abre a la visión de África y el catolicismo africano por parte de la sociedad más amplia: ¿Quiénes fueron los devotos de estos bultos? El fraile Oruna comenta que estas devociones estaban instaladas «para atraerse a los negros». Si bien había un gran número de africanos y afrodescendientes en Lima en ese momento, a quienes los dominicos podían atraer con sus altares y sus prédicas sobre los santos africanos, esa justificación parece algo menos convincente en el caso de Cuzco, que contaba con el equivalente al 1% de la población esclava de Lima[35]. En ese sentido, uno se pregunta, más allá de los negros que frecuentaban estas iglesias ¿quiénes más habrían encontrado atractiva y estimulante la noción de

[35] Aguirre, 1995: 46.

abogados celestiales oriundos de África? Uno se queda pensando en la posibilidad de que no sólo los negros bozales y ladinos, sino también los *pardos*, *morenos* y *mulatos* estaban atentos a las resonancias de África. Es muy probable que en las iglesias dominicas de Lima, Chuquisaca y Cuzco, esos apócrifos santos africanos –Clarave, Clamano y Clara– captaran la imaginación de un público devoto mucho más numeroso que aquél compuesto solamente por los afrodescendientes. Entre los hispanos de las ciudades peruanas la convivencia diaria y estrecha con la población negra debe haber despertado la curiosidad y el interés por los valores cristianos de una África apenas vislumbrada. Los módelos africanos para aproximarse al Dios cristiano habrán constituido para todos los feligreses un polo de atracción distante pero poderoso.

Documentación manuscrita

AAL.Cofr., Archivo Arzobispal de Lima, «Cofradías»: legs. 15, 31A, 51 y 54.
ASD.SO., Archivo de Santo Domingo (Lima), «Documentos del Santo Oficio, 1680–1825», vol. único, s/fº.

Bibliografía y fuentes impresas

aa.vv., 1628. *Instruccion para remediar y assegurar, quanto con la diuina gracia fuere possible, que ninguno de los Negros, que vienen de Guinea, Angola, y otras prouincias de aquella costa de Africa, carezca del sagrado Baptismo,* Lima, Gerónimo de Contreras.Aguirre Carlos, 1995. *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821–1854*, Lima, Pontifícia Universidad Católica del Perú.
Álvarez Perca Guillermo, 1997. *Historia de la orden dominica en el Perú (siglos xviii-xix)*, Lima, s/ed., 2 vols.
Bernand Carmen, 2009. «El color de los criollos: de las naciones a las castas, de las castas a la nación», en Celia L. Cussen (ed.), *Huellas de África en América. Perspectivas para Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 13–34.
Cobo, Bernabé, 1956 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
Evans William McKee, 1980. «From the Land of Canaan to the Land of Gui-

nea: The Strange Odyssey of the 'Sons of Ham'», *The American Historical Review*, 85/1: 15–43.
Fiume Giovanna, 2007. «St. Benedict the Moor: From Sicily to the New World», en Margaret Cormack (ed.), *Saints and Their Cults in the Atlantic World*, Columbia, University of South Carolina Press, 16–51.
Gómez Acuña Luis, 1994. «Las cofradías de negros en Lima (siglo xvii). Estado de la cuestión y análisis de caso», *Páginas*, Lima, 129: 28–39.
González de Nájera Alonso, 1971 [c.1614]. *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*, Santiago, Editorial Andrés Bello.
Heywood Linda M. y Thornton John K., 2007. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585–1660*, New York, Cambridge University Press.
Hünefeldt Christine, 1994. *Paying the Price of Freedom. Family and Labor among Limaís Slaves 1800–1854*, Berkeley, University of California.
Katzew Ilona, 2004. *Casta Painting. Images of Race in Eighteenth–Century Mexico*, New Haven, Yale University Press.
Lévano Medina Diego, 2002. «Organización y funcionalidad de las cofradías urbanas. Lima, siglo xvii», *Revista del Archivo General de la Nación*, Lima, 24: 77–118.
Lynch John, 1986. *The Spanish American Revolutions, 1808–1826*, New York, Norton (1ª ed., 1973).
Martínez María Elena, 2004. «The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico», *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg (VA), 61/3: 479–520.
___2008. *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.
Medina José Toribio, 1956. *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569–1820)*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 2 vols.
Millar Carvacho René, 1998. *La Inquisición de Lima (1697–1820)*, Madrid, Deimos, 1998.
Olsen Margaret M., 2004. *Slavery and Salvation in Colonial Cartagena de Indias*, Gainsville, University Press of Florida.
Paez Pedro, 1619. *Copia de una carta del padre Pedro Paez de la Compañía de Iesus, escrita en Etiopia a seys de Iulio de 1618, para un Padre de la Prouincia de Toledo de la misma compañia de IESUS. Da cuenta como en aquella tierra se ha reduzido a la Fé el Emperador, y otros muchos Principes, y las guerras que han tenido unos con otros por esta causa y como los dichos han ya fundada alli seminarios*, Lima, Francisco Lasso.
Rout Leslie, 1976. *The African Experience in Spanish America. From 1502 to the Present Day*, Cambridge, Cambridge University Press.
Sandoval Alonso de, 1987 [1627]. *Un tratado sobre la esclavitud*, ed. Enriqueta Vila Vilar, Madrid, Alianza Editorial.
Schenone Héctor H., 1992. *Iconografía del arte colonial. Los santos*, Buenos

Aires, Fundación Tarea, 2 vols.
Soares Mariza de Carvalho, 2000. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janerio, século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
Sweet James H., 1997. «The Iberian Roots of American Racist Thought», *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg (VA), 3ª serie, LIV/1: 143–166.
Von Germeten Nicole, 2006. *Black Blood Brothers. Confraternities and Social Mobility for Afro–Mexicans,* Gainesville, University Press of Florida.

Categorizaciones hispanas y dominación colonial

«Identidades» rebeldes. Soberanía colonial y poder de clasificación: sobre la categoría calchaquí (Tucumán, Santa Fe, siglos XVI-XVII)

Christophe Giudicelli

En los siglos coloniales, el concepto utilizado por los españoles para clasificar a los grupos indígenas que iban incorporando en su esfera de dominación era el de *nación*. En los confines americanos, tenemos incluso una superabundancia de *naciones*, en las crónicas misioneras, los partes militares, los padrones de encomienda y demás documentos administrativos que constituyen lo esencial de nuestras fuentes. Ahora bien, cuando los autores de esos documentos –es decir, en última instancia, los responsables de esta primera clasificación– recurren a este concepto de *nación*, emplean el mismo que les servía para designar su propia identidad. De hecho el sentimiento de pertenencia a tal o cual *nación* informó muchos de los conflictos internos al mundo de los conquistadores en toda la geografía americana, entre extremeños y andaluces, vascos y portugueses, por ejemplo. Este sentimiento de pertenencia expresado por el concepto de *nación* remitía sin duda alguna a una serie de elementos positivos bastante variados (y variables): fidelidades dinásticas, territorio, lengua, costumbres, derechos históricos, fueros, etc. Una «identidad» colectiva, para ir rápido, que no necesariamente tomaba una forma política institucional, pero que sí se afirmaba, se escribía, se reivindicaba, se representaba.

El panorama es bastante diferente cuando se trata de *naciones* indígenas y más aún en los parajes olvidados de la mano de Dios que eran los confines del imperio, las provincias periféricas del Perú o de la Nueva España. Allí, aquellas *naciones* no tienen gran cosa que ver con la que acabamos de evocar. En términos generales, las numerosísimas

naciones que nos legó el corpus colonial nunca pudieron afirmarse o siquiera reivindicarse como tales sencillamente porque su definición, su delimitación, no era obra suya: remitía directamente a la norma colonial. Tal vez haya que introducir algunas excepciones a esta regla: por un lado el de las élites aculturadas de las antiguas noblezas mexica o inca, que supieron negociar con el nuevo poder colonial y utilizar en su provecho los nuevos códigos de legitimación; y, en el otro extremo, el caso particular del sur chileno, donde la duración de la resistencia mapuche permitió la expresión y la recreación de una o varias identidades colectivas[1].

Digámoslo de entrada, brutalmente: hablar de naciones indígenas para el inmenso norte de la Nueva España, el Chaco, el Tucumán, el Paraguay, la Pampa y la Patagonia, equivale necesariamente a volver a trazar la historia de su fabricación. Equivale a seguir el establecimiento, la progresión y los avatares del proyecto colonial en estas tierras de frontera. Sería vano buscar aunque sea una sola manifestación indígena autónoma en este marco. Son una creación heterónoma, un dispositivo que define ante todo a su lugar, su papel en el espacio de control establecido junto con el avance del frente pionero colonial. La «nación de frontera», por llamarla de alguna manera, constituye ante todo una categoría contable, una unidad tanto más inestable cuanto que puede desaparecer o modificarse por completo en el mismo instante en que sus depositarios dejan de corresponder a las características que les fueron asignadas originalmente[2].

Eso explica la extrema inestabilidad de las clasificaciones coloniales, la capacidad metamórfica de las *naciones* así recortadas «desde afuera». Es lo que explica también no pocos dolores de cabeza para los investigadores que nos empeñamos en seguir el destino taxonómico de esas naciones de frontera.

---

1 Para un análisis especializado véase Boccara, 1999.

2 La nación aparece ante todo como un material conceptual, el elemento básico de la cuadriculación del espacio social por el poder colonial. Materializa lo que Pierre Bourdieu llamara el «principio de di–visión legítimo del mundo social», propio de la situación de dominación absoluta ganada en cierto modo por derecho de conquista: Bourdieu, 2001: 282.

Dos comentarios para matizar lo que estamos proponiendo y lanzar la discusión:

a) No estamos diciendo que las *naciones* legadas por nuestras fuentes presentan puros indios de papel, ni que su existencia se origina en y se confunde con el discurso de la conquista. Pretendemos, eso sí, que las instancias coloniales tienen una capacidad muy concreta de reificación y que, a más largo plazo, las *naciones* que crean pueden cristalizarse, en un proceso de etnificación. Pero eso no quiere decir, ni mucho menos, que sucumbamos a la tentación posmoderna de limitar nuestro estudio a unas figuras discursivas, desencarnadas. Al contrario, la puesta en evidencia del carácter heterónomo de esas *naciones* es una invitación a desarmar esa pantalla discursiva para tratar de devolverles su protagonismo histórico a los actores en cierto modo encubiertos por su encasillamiento colonial. Es una invitación a ver en qué medida uno puede colarse en los intersticios de esas mismas clasificaciones, acechando sus contradicciones y retrazando, dado el caso (si hay suerte) los lineamientos de una existencia política y cultural, en particular mediante la reconstrucción de redes de alianzas y de solidaridades que trasciendan las casillas dibujadas por los autores de esas clasificaciones.
b) La observación del encasillamiento de los indios en *naciones*, en función de las necesidades del propio proceso de conquista, requiere un buen conocimiento del mismo y, más precisamente, un estudio detenido de los dispositivos concretos desplegados para integrarlos en el esquema de la soberanía. En términos más sencillos, esto quiere decir que es absolutamente necesario identificar previamente (y para cada caso) los dispositivos que determinaron la segmentación en *naciones* de los grupos en cuestión.

Las naciones de frontera

Por razones obvias de espacio, nos limitaremos aquí a citar los principales dispositivos de conquista creadores de *naciones* en las

tierras periféricas que nos ocupan: la encomienda, la misión y algo mucho menos definido, pero omnipresente, que son los imperativos de mantenimiento del orden.

Esquemáticamente, estas tres modalidades de encasillamiento de los indios generan tres tipos de *naciones* específicas.

La encomienda y la misión tienen efectos contrarios: la encomienda, sobre todo en estas tierras de fronteras, tuvo un efecto de fragmentación importante, mientras que las órdenes misioneras tendieron a extender al máximo sus unidades. Esto se entiende en seguida: la fragmentación en encomiendas corresponde a una repartición de favores decidida por los gobernadores a todos los pobladores, mientras que jesuitas y franciscanos tenían un interés inmediato (espiritual y mundano) en incluir en su red al mayor número posible de neófitos. El estudio del poblamiento de la Nueva Vizcaya, perdida en el noroeste de la Nueva España, es particularmente elocuente al respecto. Chantal Cramaussel ha podido demostrar, por ejemplo, que para las zonas de poblamiento temprano –provincia de Santa Bárbara, Chiametla, noroeste de la Sierra Madre Occidental–, dominadas por los grupos de encomenderos en el último cuarto del siglo XVI, las fuentes arrojan una miríada de nombres de *naciones*, mientras que las areas donde se establecieron los jesuitas, algunas décadas después –en la meseta central y en el resto de la Sierra Madre Occidental–, presentan al contrario grandes provincias pobladas por unos indios reputados de una sola *nación* –provincia de tepehuanes, provincia de tarahumaras, etc–[3].

La tercera modalidad de encasillamiento, también generadora de *naciones*, se origina en los imperativos de vigilancia y de control de las poblaciones. Se confunde, a grandes rasgos, con la tarea de identificación de los enemigos. Esta auténtica tecnología de gobierno es fuente de las categorías abarcadoras típicas de los confines y de las tierras de guerra que nos ocupan aquí: en éstas merodean, amenazantes, chichimecas, aucas, pampas, chiriguanos, guaycurúes, caribes, apaches, etc. El común denominador de estas categorías es que tienden, ante todo, a designar a un grupo insumiso, particularmente peligroso, a delimitar un cuerpo refractario, que hay que reducir. Para nuestra

[3] Cramaussel, 2007.

desgracia, esas etiquetas se superponen muy a menudo a otros nombres de nación dados a los indios aludidos. Por ejemplo, los zacatecos del norte de la Nueva Galicia son también reputados chichimecas; el nombre de *frentones,* por su parte, designa en el siglo XVI a la mayoría de los indios del Chaco occidental, abipones, mocovíes, tobas y otros, también incluidos a veces entre los guaycurúes, según lugares y circunstancias. Si tenemos suerte, podemos encontrar documentos que expliciten ese doble encasillamiento. Pero no siempre tenemos suerte y muchas veces es preciso rastrear, cotejar una y otra vez para tratar de reconstituir la lógica de clasificación que impuso tal rótulo antes que tal otro en el documento consultado, y reconocer que se trata del mismo grupo.

Los calchaquíes de Santa Fe y el síndrome de Ferdinandea

El caso que vamos a presentar entra en esta categoría problemática de «identidades rebeldes», de nombres que se identifican primero con su función, en este caso la de marcador de infidelidad. Vamos a seguir los accidentes taxonómicos de una denominación colonial impuesta –la *calchaquí*– que tuvo un papel específico en la cuadriculación colonial del espacio indígena, primero en el Tucumán, a partir de los años 1560 y durante todo el siglo XVII, y luego en el norte de Santa Fe durante buena parte del XVII. Nos concentraremos sobre todo en el caso santafesino, mucho menos documentado y todavía bastante enigmático. De hecho, estos calchaquíes santafesinos parecen aquejados de lo que podríamos llamar el *«síndrome de Ferdinandea»*, del nombre de esa isla volcánica ubicada al sur de Sicilia, que emerge sin previo aviso a la superficie cuando entra en actividad, antes de hundirse en el fondo del mar, sin que nadie pueda clavar su bandera en su suelo[4]. Los *calchaquíes* irrumpen en fechas relativamente tardías

[4] Este islote, también llamado *Julia* por los franceses y *Graham* por los ingleses –se trata en realidad de la cumbre del volcán submarino Empédocle– fue objeto de disputas internacionales en los años 1831–1832. Se clavaron las banderas francesa, italiana e inglesa antes de que se hundiera definitivamente

en la historia de Santa Fe, se imponen como el problema número uno de la provincia y desaparecen del mapa, en el sentido propio de la palabra, tan repentinamente como habían aparecido, hacia principios del siglo siguiente.

El primer misterio difícil de desentrañar sería la «aparición», en la margen derecha del río Paraná, de la categoría *calchaquí*. Por si fuera poco, esta mención de *calchaquíes* para la provincia de Santa Fe es, como lo acabamos de decir, relativamente tardía: principios del siglo XVII; es decir un buen cuarto de siglo después de la fundación de la ciudad de Santa Fe (1573). No existen grupos calchaquíes entre los indios encomendados a los pobladores de Sante Fe en virtud de las ordenanzas de poblamiento[5].

Lo que nos consta, en cambio, es que esos calchaquíes, van cobrando allí un protagonismo cada vez más importante. A partir de la segunda mitad de los años 1620 se les acusa de encabezar robos, destrozos y hasta «invasiones» a la capital provincial[6]. Se organizan varias *entradas* en su contra, en los años 1630 y 1640. A partir de 1648–1649 se les achaca la situación de guerra permanente vivida por la provincia, que obliga al Cabildo a planear el traslado de la ciudad, más al sur, en un lugar mejor protegido[7]. Se emprenden campañas de gran envergadura –con refuerzos llegados de Corrientes, de Buenos Aires y más aún de las misiones jesuíticas– en los años 1650. Esas *entradas* tienen por objetivo desalojarlos de su guarida, que los colonos llaman *provincia de los calchaquíes*[8], y, muy pronto, *Valle Calchaquí*, una extensión de tierra bastante poco delimitada, que se extiende sobre la margen derecha del Paraná, entre los río Bermejo y

después de la erupción explosiva del Empédocle.

5 Barriera, 2006: 68; «Real Provisión que contiene las capitulaciones acerca de los descubrimientos, entradas y conquistas y ordenanzas y privilegios para los conquistadores» (13 de junio de 1573), en Morales Padrón, 1979: 489–451.

6 Acta del Cabildo de Santa Fe, 5 de febrero de 1625, AGSF.AC, vol. 1, fjs. 196–196v: «Castigo a los naturales del Valle Calchaquí por los numerosos robos y excessos que cometen»; Barriera, 2006; Barriera, 2002: 267.

7 El traslado definitivo tarda diez años en concretarse, entre 1651 y 1661.

8 Acta del Cabildo de Santa Fe, 7 de mayo de 1619, AGSF.AC, vol. 1, fjs. 248v–250v.

Salado. En resumidas cuentas, logran un envidiable estatuto de enemigos públicos número uno que van a conservar hasta su desaparición.

Pequeña genealogía Calchaquí: el nombre del enemigo

Dejamos aquí por un momento la crónica de los conflictos entre los indios de ese segundo Valle Calchaquí y los colonos santafesinos para interesarnos más precisamente en el nombre dado a estos indios. Cuando aparece en Santa Fe, *calchaquí* es un apelativo que ya tiene amplia foja de servicios en el Tucumán y, más precisamente, en una región estrictamente delimitada del corredor interandino de esta provincia. Al contrario de lo que pasa con muchos nombres de nación, es posible reconstituir la genealogía de la categoría *calchaquí* en su región de producción, su progresiva especialización en la economía de vigilancia de la provincia y su encarnación geográfica.

La denominación *calchaquí* recién aparece bajo las plumas españolas unos veinte años después de la primera *entrada* al Tucumán desde el Alto Perú[9]. En esos primeros veinte años, los indios que serían designados por este rótulo todavía están comprendidos en el tercer término del nombre de la provincia de «Tucumán, Juríes y Diaguitas». Son *diaguitas*, nombre reservado para los indios de los altos valles andinos hablantes del idioma kakan. *Calchaquí* se impone a partir de 1562 y deriva del nombre del cacique –Juan Calchaquí– que las autoridades españolas locales y la Audiencia de Charcas hacen responsable del alzamiento que barrió por completo la presencia española en la parte andina del Tucumán. Las tres ciudades fundadas en esta zona –Londres, Cañete (la primitiva San Miguel de Tucumán) y Córdoba de Calchaquí– fueron arrasadas. Sus primeros «pobladores» no tuvieron más remedio que huir, con la excepción de los de Córdoba de Calchaquí, que no tuvieron esta suerte: fueron masacrados o hechos prisioneros.

---

[9] «Carta del padre Alonco de Barçana al p. Juan Sebastián, provincial» (8 de septiembre de 1594), en Egaña, 1961, V: 568–580 y ss.

Por razones que quedan por esclarecer, en Juan Calchaquí recayó el honor de ser considerado el gran organizador del alzamiento[10]. El caso es que los oidores de la recién fundada Audiencia de Charcas magnifican su autoridad y afirman que «allí le obedezen los yndios como si estuviesen en su libertad porque *le tienen por guaca* y no se haze en la tierra mas de lo quel manda»[11]. Existen serios motivos para matizar el poder prestado a este cacique del pueblo de Tolombón, pero el hecho es que el fragor de la guerra y la gravedad de la derrota española tuvieron un poder propiamente determinante. De ahora en adelante se va a hablar del Valle «de» Calchaquí y de los indios «de» Calchaquí, para designar la región valliserrana sublevada que responde al mando supuesto de don Juan Calchaquí. El padre Alonso de Barzana explica, por ejemplo, el origen de esta denominación: «[…] por ser baliente un indio llamado Calchaquí, vino a dar su nombre a aquel valle de treinta leguas»[12].

Pero no por eso se pierde la adscripción primitiva de esos indios: siempre se tiene presente que Juan Calchaquí es «cacique de los diaguitas»[13]. *Calchaquí* pasa a ser sinónimo de «diaguita de guerra»; *calchaquí* le da por lo tanto un valor agregado belicoso al nombre generalmente empleado de *diaguita*: Pedro Sotelo Narváez, autor de una de las primeras descripciones de la provincia, puede hablar así de los «diaguitas de guerra de Calchaquí», sin que haya contradicción alguna en la asociación de los dos rótulos[14]. Más generalmente, los indios *diaguitas* que corresponden a las características belicosas asociadas al nombre de Juan Calchaquí y viven en el territorio alzado en 1562, pasan a llamarse *calchaquíes* a secas, por contagio metonímico.

---

[10] Juan Calchaquí era el interlocutor privilegiado de los españoles de Córdoba, una ciudad construida en las inmediaciones de su pueblo, Tolombón: Giudicelli, 2007.

[11] Levillier, 1922, I: 95.

[12] «Carta del padre Alonco de Barçana…», *loc. cit.*, 574.

[13] «Carta de la Audiencia de los Charcas al rey» (30 de octubre de 1564), en Jaimes Freyre, 1915, 1: 46.

[14] «Carta de Pedro Sotelo Narváez al licenciado Cepeda, presidente de la Audiencia de los Charcas» (1582), en Levillier, 1926a, III: 324–332.

Con el fortalecimiento de la presencia hispanocriolla a finales de los años 1580, en Salta y en el sur del área considerada, se va a circunscribir con cada vez más precisión el Valle de Calchaquí. Al final de las campañas del gobernador Ramírez de Velasco este valle se limita a «unas treinta leguas»[15], comprendidas entre dos zonas conquistadas que ya reciben otra apelación: el *Valle de los diaguitas* (o de Londres) al sur de Quilmes, y el *Valle de los Pulares*, en la parte norte del valle del río Calchaquí. La explicación de esta revisión de la toponimia colonial es de buscar en el avance del proceso de conquista: los habitantes indígenas de las dos zonas que acabamos de citar cambiaron de protagonismo, pues ya sirven en alguna medida por lo menos a sus encomenderos, cumplen sus turnos de mita y parte de ellos ya vive en pueblos de reducción[16].

En las treinta leguas del Valle de Calchaquí, al contrario, los indios resisten con tenacidad e impiden que los españoles se instalen en sus tierras, hasta las campañas de deportación sistemática de los años 1660, que vacía todos los pueblos de la zona de sus habitantes. Cuando la presión militar es fuerte, condescienden, en el mejor de los casos, en «servir mal y cuando quieren»[17]; pero la mayoría del tiempo se oponen a cualquier forma de solicitud, con las armas en las manos si es necesario, para la desesperación de sus encomenderos, que se

---

[15] Una extensión conservada con notable regularidad desde los años 1580 hasta las campañas de los años 1659 y 1665: «Carta del padre Alonco de Barçana…», *loc. cit.*; «Expediente de la visita que hizo el obispo de Tucumán, Dr. Julián Cortázar, al Valle Calchaquí» (6 de octubre–25 de noviembre de 1622), en Levillier, 1926b, 1: 308–323; «Carta Anua de la Compañía de Jesús, años 1635–1637», en AA.VV. (eds.), 1927–1929, XX: 400–415. El gobernador Mercado, durante la campaña de 1659, cuenta asimismo «treinta leguas de largo desde el pueblo de los Quilmes […] hasta el de Pompoma en que se acavan por aquí sus tierras y empiessan las de los indios domésticos pulares»: AGI. Char, vol. 58 [consultado en el archivo documental del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani» (Buenos Aires): carp. 177].

[16] Estudiamos este punto con detalle en Giudicelli, 2007.

[17] «En lo que toca al balle de Calchaquí, todabía están los yndios retirados y algunos dellos de los más cercanos a la ciudad de Salta bienen a servir mal y cuando quieren, y si aquel valle no se puebla no bendrán de paz»: «Carta al rey del gobernador del Tucumán, don Alonso de Rivera» (26 de febrero de 1611), BNA.GV, doc. 4131.

quejan regularmente de no poder gozar de sus encomiendas[18]. Ni los jesuitas, a pesar de su gran experiencia en tierras inclusive mucho más hostiles, logran mantener sus misiones.

Todos los intentos por instalar un pueblo español entre ellos terminan con un fracaso sangriento: además del alzamiento ya mencionado de 1562, hay que citar el intento frustrado del gobernador Gonzalo de Abreu de fundar San Clemente de la Nueva Sevilla en 1577, primero en las inmediaciones de las ruinas de Córdoba de Calchaquí, en un lugar llamado Zamalamao, y luego en el valle de Salta[19]. Los testimonios de los integrantes de la malograda expedición no dejan lugar a dudas: fue un desastre[20]. El último intento de poblamiento tuvo consecuencias más dramáticas aún ya que desembocó en una guerra que se extendió a toda la región y duró casi quince años. En 1631, el gobernador Felipe de Albornoz, so pretexto de castigar el saqueo de una estancia y la muerte de su dueño, lanzó una campaña de envergadura y fundó un fuerte en la misma zona de Córdoba de Calchaquí y la efímera San Clemente, con la intención explícita de transformarlo en pueblo permanente: Nuestra Señora de Guadalupe de Calchaquí[21]. Los soldados–pobladores tampoco pudieron mantenerse y debieron abandonar el fuerte unos meses después[22]. Peor, la

---

18 Un tal Juan Pedrero de Trejo, por ejemplo, se queja en los primeros años del siglo XVII de que «[…] los yndios que agora tiene […] son pocos y no an servido hasta agora […] y que dellos no a tenido ningun aprovechamiento»: «Testimonio de información de los servicios prestados a S. M. por el capitán Juan Pedrero de Trejo, vecino de Salta» (1600–1602), en Levillier, 1920b, II: 567.

19 «Carta del gobernador Gonzalo de Abreu» (20 de marzo de 1577), en Levillier, 1920a, I: 52–61; «Comisión dada por el gobernador Gonzalo de Abreu al capitán Hernán Mexia Miraval para que convoque a los vecinos para la jornada de Calchaquí» (2 de febrero de 1577), en Levillier, 1920b, I: 166–168.

20 «Carta de Hernando de Retamoso a S. M.» (25 de enero de 1582), en Levillier, 1926a, III: 293–298; «Probanza de los servicios del capitán Tristán de Texeda» (23 de junio de 1601), *Ibid*., 385–410.

21 «Carta del gobernador Felipe de Albornoz al rey» (29 de abril de 1631), en Levillier, 1926a, III: 411–417; «Carta del gobernador Felipe de Albornoz al rey» (15 de octubre de 1631), en Larrouy, 1923: 68–74.

22 «Carta del gobernador Felipe de Albornoz al rey» (1º de marzo de 1633), en Larrouy, 1923: 75–99. Decepcionada por la actitud del gobernador, la Audiencia toma cartas en el asunto y despacha un cuerpo expedicionario

guerra se extendió como un reguero de pólvora ; la ciudad de Londres, refundada en 1607, fue asolada de nuevo y la de La Rioja cercada durante largas semanas[23].

Lógicamente, como consecuencia de esta situación, el valle constituye un excelente refugio para todos los grupos e individuos deseosos de escapar de la justicia. En otras palabras, el Valle de Calchaquí se afianza como el paradigma del enclave insumiso, constituye algo como una frontera interna, un espacio problemático donde la soberanía colonial parece diluirse.

En conclusión, para retomar este breve bosquejo genealógico, el nombre *calchaquí* como designación genérica:

a) Es de claro origen colonial: es la extensión metonímica del nombre del cacique de Tolombón en los años 1560, Juan Calchaquí, a una población y un territorio que alcanza su circunscripción definitiva en los años 1590.
b) No procede de ninguna autoadscripción (ninguno de los grupos así designados lo reconoce como propio).
c) Tampoco es una designación genérica dada por sus vecinos o enemigos, como ocurre en tantos otros casos[24].

Se trata de la extensión metonímica de un patronímico, primero a una región y luego a sus habitantes. Lo que retendremos es la lógica política que impuso dicho calificativo: *calchaquí* es el nombre del enemigo y el Valle de Calchaquí es sinónimo de enclave rebelde. No es un nombre exclusivo, ya que en ningún momento los colonos del Tucumán pierden de vista que estos calchaquíes son diaguitas: hablan

desde La Plata. Este contingente refunda un fuerte en el valle, pero tampoco puede resistir y es desbaratado en poco tiempo: «Carta del gobernador Felipe de Albornoz al rey» (5 de julio de 1633), *Ibid.*: 100–117.

23 «Carta del gobernador Felipe de Albornoz…», *loc. cit*. Se organizan expediciones de socorro desde Córdoba, San Miguel de Tucumán, Salta, Esteco e, incluso, Cuyo.

24 En quechua, por ejemplo, *chiriguano* quiere decir algo como «mierda fría», *guaykurú* significa «sarnoso» en guaraní, mientras que *promaucae* o *purum auca* significa «enemigo salvaje» en quechua, etc. Nicolas Richard (2008) analiza pormenorizadamente esta cuestión para el Chaco boreal.

la misma lengua y son aliados y parientes de sus vecinos de las zonas diaguita y pular[25], que, precisamente salieron de la categoría *calchaquí* porque cambiaron de lugar en el espacio ideológico colonial. Hecho interesante, en tiempos de guerra, cuando las alianzas de los grupos sublevados evidencian el carácter arbitrario de la segmentación del valle, los documentos titubean y no es raro ver grupos diaguitas, reputados vivir más al sur del Valle de Calchaquí *stricto sensu*, recuperar la calificación de *calchaquí*: como si su actitud (rebelde) primara sobre su adscripción.

Desdoblamiento simbólico: los calchaquíes santafesinos

La aparición de un foco *calchaquí* y de un *Valle Calchaquí* en la cuenca del Paraná, en un lugar que apenas es un valle y que no parece compartir nada con los calchaquíes «originales» plantea por lo tanto una serie de problemas. En rigor, no se puede descartar la existencia de un grupo aislado de hablantes de kakan: se trataba de un idioma al parecer muy extendido en el momento de la conquista. Según el padre Alonso de Barzana, sin duda el primer español en dedicar atención al idioma de los indios:

> Las lenguas más generales que tienen los indios de esta tierra son la caca, tonocoté, sanavirona. La caca usan todos los diaguitas y todo el balle de calchaquí y el balle de Catamarca y gran parte de la Nueba Rioja, y los pueblos casi todos que sirven a Santiago, así los poblados en el río del Estero como otros muchos que están en la sierra. Esta lengua está esperando la diligencia de nuestros obreros, porque tiene muchos millares de infieles sin haverse podido acudir a ellos[26].

Pero aun admitiendo la hipótesis de un grupo aislado de indios que hablaban el kakan, quedaría por explicar por qué se los llama

[25] Schaposchnik, 1997.
[26] «Carta del padre Alonco de Barçana…», *loc. cit.*, 571–572.

calchaquí, denominación muy especializada, reservada en exclusiva, como lo vimos, a ciertos diaguitas.

Algunos autores han vinculado la irrupción de esos calchaquíes en el norte de Santa Fe con la destrucción de la ciudad de Concepción del Bermejo, en 1633[27]. Y como la naturaleza historiográfica siente horror al vacío, se ha intentado colmar las lagunas explicando que se trataba de calchaquíes tucumanos encomendados en Concepción, en cuyos alrededores se encontraban después de una migración desde los Valles andinos del Tucumán causada bien por la presión de los incas, de los españoles o incluso de un cambio climático[28]. No entraremos en el detalle, pero varios elementos militan en contra de esas hipótesis, que han sido por cierto abandonadas desde hace tiempo en provecho de un origen local de las poblaciones designadas bajo ese nombre. Lo que en cambio nunca se ha desentrañado es por qué se llamó con este nombre a los indios rebeldes del norte de Santa Fe, ni lo que significa la duplicación y el reempleo de esta categoría.

Irrupción

El primer argumento difícil de rebatir es que aparecen calchaquíes en Santa Fe décadas antes de la destrucción de Concepción: la primera mención que tenemos se remonta al ya citado informe del

---

[27] AGI.Char, vol. 119, leg. 8, fjs. 337–344v; Lozano señala: «El motivo de la fundacion fue para ir poniendo freno al orgullo de los guaycurues y á la nación de los frentones, que ocupaban estas costas hasta Santa Fe; y también facilitar el comercio del Paraguay al Perú, entrando, como se entraba por el Chaco a la provincia del Tucumán, para evitar el rodeo de mas de doscientas leguas que ahora se han recrecido por Santa-Fe. Encomendó a los pobladores muchos millares de indios, pero hostigados estos de los maltratamientos de aquellos, se empezaron a rebelar y capitaneados de los calchaquíes de hacia Santa-Fé, distintos de otra nación del mismo nombre en la provincia de Tucumán, asaltaron la ciudad de la Concepcion por los años de 1632, obligando a sus vecinos a abandonarla y retirarse con sumo trabajo»: Lozano, 1941 [1733], I: 135.

[28] Para un resumen bibliográfico de esta posición, véase Alemán, 1994: 55–59.

padre Alonso de Barzana al Provincial de la Compañía de Jesús de 1594, en la que establece una lista de las naciones del Río de la Plata:

> […] desde Buenos Aires […] hasta la nueva población de los niguaras abraza una gran suma de naciones como son los quirandies, charrúas, calchaquíes y viraguaras, niguaras, Luses [sic: Lules] y así todas las naciones de los Frentones, que son muy muchas[29].

Se trata de una mención muy puntual, que contrasta notablemente con el lujo de detalles proporcionado en el mismo documento sobre los diaguitas del Tucumán. La falta de indicios explícitos y la ausencia de documentos contemporáneos complementarios nos impide llegar a una conclusión definitiva; con todo, varios elementos merecen ser subrayados: observaremos primero que la descripción ordenada llevada a cabo por el misionero sigue una progresión desde el sur del Río de la Plata –desde el puerto de Buenos Aires– hacia el norte, remontando el curso del Paraná. La primera conclusión necesaria es que los calchaquíes aludidos no se pueden contar entre los súbditos putativos de don Juan Calchaquí y que se los asocia más bien con las poblaciones autóctonas de las tierras bajas de la cuenca del Paraná, poblaciones más conocidas y muy claramente identificadas: querandíes y charrúas, en particular. Segunda deducción posible, autorizada por las mismas observaciones geográficas, al parecer se debe excluir que esos calchaquíes evocados por Alonso de Barzana se puedan relacionar con los indios de lengua kakan que formaban el grueso de las encomiendas y de los pueblos indígenas de Santiago del Estero, según el mismo autor, tanto más cuanto que éstos indios no aparecen nunca como calchaquíes en ningún documento de esa época. Tercera observación: al asociarlos con los *frentones,* el padre Barzana los ubica también en las fronteras –físicas y culturales– de los indios chaqueños, con los que serían sistemáticamente evocados después: esta gráfica denominación de *frentones* fue atribuida genéricamente, sobre todo en los primeros tiempos de la ocupación española del

[29] «Carta del padre Alonco de Barçana…», *loc. cit*.

Chaco, a varios grupos indígenas por su manera de afeitarse la parte anterior de la cabeza. Por fin, al contrario de sus descripciones muy detalladas del Tucumán y de sus habitantes –conocía bien la región y había redactado varios vocabularios en lenguas indígenas, entre los cuales uno de kakán, precisamente–[30] el breve catálogo que propone Barzana para las tierras bajas del Río de la Plata no descansa en una experiencia personal. Se trata a todas luces de la síntesis de informaciones de segunda mano, que reproduce sin duda la localización de las poblaciones locales por los colonos españoles. De modo que el que mencione calchaquíes para ese lugar no significa en absoluto que los identifique con los indios serranos hablantes del idioma kakan, a quienes acaba de circunscribir en las treinta leguas de rigor del corredor valliserrano del Tucumán. Parece por lo tanto arriesgado deducir que Barzana quiso siquiera establecer una relación aun lejana entre los calchaquíes del primer Valle de Calchaquí y esos indios.

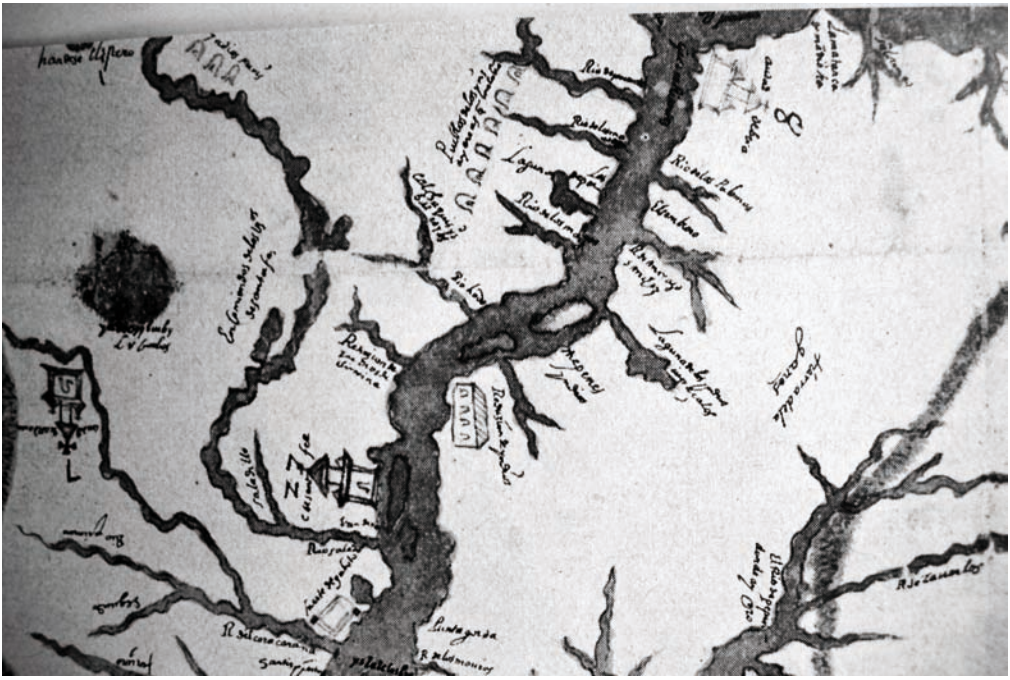
Sea lo que fuere, la evocación de calchaquíes en la margen derecha del Paraná sigue extremadamente puntual y vaga en esas postrimerías del siglo XVI, e incluso en las dos primeras del siguiente. El primer mapa que consigna la presencia de indios calchaquíes al norte de Santa Fe es el *Mapa del Río de la Plata*, que se suele atribuir a Ruy Díaz de Guzmán y que habría sido dibujado en los primeros años del XVII[31]. El lugar que ocupan en la geografía reproducida por el autor de *La Argentina* es también extremadamente puntual: si bien su presencia va a saturar el espacio en los mapas de mediados de siglo, por ahora no destacan en absoluto y se les asigna un territorio extremadamente restringido. Lo mismo pasa con la documentación administrativa de Santa Fe: aparecen por primera vez explícitamente asociados al espacio santafesino en un auto del Cabildo del 19 de diciembre de 1616, pero en este caso también se trata de una mención totalmente intrascendente[32].

---

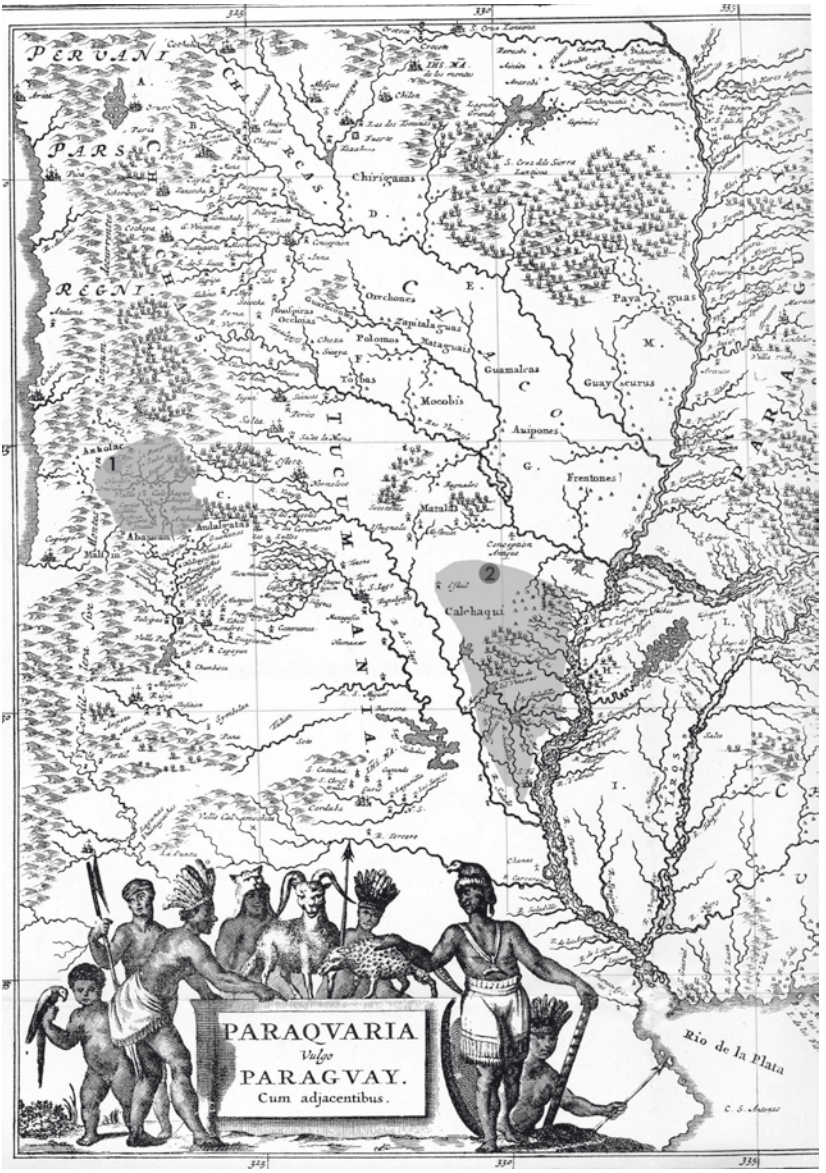
30 «Carta del padre Barzana al padre Juan Hierónimo» (Matará, 27 de julio de 1593), en Egaña, 1961, V: 277–280.

31 Los especialistas estiman que fue dibujado entre 1593 y 1607. Una reproducción regular se encuentra en Torres Lanzas, 1921, lámina 1.

32 AGSF.AC, vol. 1, fjs. 81–81v; Alemán, 1994: 59.



Mapa 1: Mapa del Río de la Plata [detalle], atribuido a Ruy Díaz de Guzmán. La mención *calchaquís* aparece arriba del segundo arroyo afluente del Paraná, al norte de la ciudad de Santa Fe.



Mapa 2: Luis Ernot, *Mapa del Paraguay* [detalle] (1632), en Furlong, 1936. Las zonas en gris corresponden a la ubicación de los dos *Valle de Calchaquí.*

Las «invasiones» calchaquíes

Recién a partir de los años 1620 cobran un protagonismo cada vez más importante, esencialmente nefasto, ya que se les culpa de todos los males sufridos por los colonos santafesinos[33]. Muy pronto se denuncian sus «invasiones» y las expediciones punitivas –«entradas» o «malocas»– sistemáticas en su contra empiezan a ritmar la vida de la ciudad. En 1655, el procurador general de Santa Fe afirma así que

> en [...] treinta años de continuas guerras caussadas por dichos yndios la ciudad de Santa Fe mi parte a hecho venticuatro jornadas, en diferentes tiempos[34].

Dado el carácter masivo y repetido de las invasiones sufridas por Santa Fe y que se achacan a esos indios, los traslados desde el Tucumán debieron ser muy importantes para convalidar la hipótesis de su origen diaguita. Ahora bien, no se ha encontrado hasta la fecha ningún documento que mencione esos traslados, como tampoco se encuentra nada que corrobore una presencia diaguita entre los indios encomendados en Concepción del Bermejo. Es más, nada en las descripciones que tenemos de esos calchaquíes puede fundar la hipótesis de una proximidad política cultural o lingüística con sus tocayos del Tucumán. Por cierto que las menciones de indios «de nación calchaquí» son extremadamente raras y muy precisamente enmarcadas en documentos que evocan sus ataques o consignan el castigo que se les impuso; es decir documentos que los designan globalmente como enemigos y objetivos de campaña[35]. En cambio, los calchaquíes aparecen siempre estrechamente asociados con grupos

---

33 Acta del Cabildo de Santa Fe, 5 de febrero de 1625, *loc. cit.*; Barriera, 2006.

34 «Autos fechos sobre la encomienda de los yndios del pueblo de San Pedro de Colastinés. Cuyo encomendero es el capitán Antonio de Vera y Múgica, vezino de Santa Fe», AGI.EC, Buenos Aires, pleitos, leg. 876 (1662–1663), fj. 17v.

35 «[…] el capitán Diego de Alderete […] se topó con unos 40 indios calchaquíes»: «Proceso levantado en 2 de junio de 1659 por el teniente Juan Arias de Saavedra contra vecinos por invadir el Valle de Calchaquí y hacer matanza de ciervos», en Cervera (ed.), 1924, I: 237.

locales y con otros de rasgos marcadamente chaqueños, tanto en los expedientes relacionados con la destrucción de Concepción como en los asuntos de guerra propios de Santa Fe[36].

Como lo vimos, los calchaquíes comparten con los *frentones*, para los españoles del Río de la Plata –y en particular los de Corrientes y Sante Fe, donde fueron a parar los sobrevivientes de la colonia del Bermejo– la culpabilidad de la destrucción de Concepción. El padre Lozano, que en un primer tiempo se había inclinado por la versión de una migración diaguita[37], recogió finalmente esta versión en su *Historia de la conquista del Río de la Plata y Tucumán*:

> El motivo de la fundacion fue para ir poniendo freno al orgullo de los guaycurues y á la nación de los frentones, que ocupaban estas costas hasta Santa Fe […]. Encomendó a los pobladores muchos millares de indios, pero hostigados estos de los maltratamientos de aquellos, se empezaron a rebelar y capitaneados de los calchaquíes de hacia Santa-Fé, distintos de otra nación del mismo nombre en la provincia de Tucumán, asaltaron la ciudad de la Concepcion por los años de 1632, obligando a sus vecinos a abandonarla y retirarse con sumo trabajo[38].

Las grandes campañas de los años 1640–1650 en el Valle de Calchaquí confirman esta coexistencia de *naciones* locales y de otras que los españoles reconocen como chaqueños.

Hecho singular, cuando se firman paces con esos grupos *sacados* del Valle o *naturalizados* en el Valle de Calchaquí, éstos nunca aparecen registrados como calchaquíes: encontramos tocagües[39], vilos[40],

---

[36] AGI.Char, vol. 119. De hecho, los responsables de la expedición de castigo contra los indios destructores de la ciudad de Concepción se refieren a ellos como a los guaycurúes y sus aliados: *Ibid.*, fjs. 30–30v.

[37] Lozano, 1941 [1733].

[38] Lozano, 1874 [1743], I: 135.

[39] «Petición del procurador de Santa Fe, Antonio de Vera Mújica» (19 de septiembre de 1648), en Cervera (ed.), 1924, I: 372. Por ejemplo esos «[…] indios sujetos al cacique don Pedro, de nación tocagüe que vinieron del Valle Calchaquí al amparo de los españoles» en 1648.

[40] «Capitulaciones y condiciones de paz con los indios tocagües y vilos» (13 de

colastinés y lules[41]; es decir, grupos cuya presencia en la región es atestiguada desde los principios de la conquista y otros grupos como los hometes, chaguayasques, ahonastes y dagabastes, reputados «naciones fronteras de los Guaycurús»[42] y cuya descripción física evoca efectivamente una filiación chaqueña: un vecino de Santa Fe, sobreviviente de una imprudente incursión en el Valle, describe, por ejemplo, a los chaguayasques que mataron a la casi totalidad de sus compañeros como «trasquilados y sin cabello»[43] y otro los describe armados con garrotes y lanzas[44].

Último elemento que desvirtúa una relación entre ambos grupos homónimos: el gobernador del Río de la Plata encargado de refrendar esas paces en 1660 es Alonso Mercado y Villacorta, el cual acaba de enfrentar en su cargo anterior la última gran guerra calchaquí del Tucumán: la sublevación causada por el famoso «inca del Tucumán», el sevillano Pedro Bohórquez[45]. Sabemos que Mercado tenía un conocimiento extremadamente preciso de todos y cada uno de los pueblos del Valle Calchaquí tucumano y de sus habitantes: estaba organizando su *desnaturalización* pueblo por pueblo y su repartición parcialidad por parcialidad. Es casi imposible que este personaje haya dejado de explicitar el vínculo entre ambos espacios calchaquíes si existiera[46].

De modo que podemos dudar seriamente del parentesco, aun lejano, de los dos grupos calchaquíes considerados[47]. Lo que en cambio es indudable, es que ambos espacios comparten las mismas coordenadas funcionales y que sus habitantes ocupan la misma casilla

---

diciembre de 1662), DEEC.EP, vol. 1, fjs. 771–772.

41 AGI.Char, vol.119, leg. 8, fj. 342v.

42 «El presidente de la Audiencia de Charcas, Bartolomé González de Poveda al rey» (15 de mayo de 1679), AGI.Char, vol. 24, R. 3, N. 41.

43 «Proceso levantado en 2 de junio de 1659…», *loc. cit*.

44 Testimonio de Francisco Galiano, en Cervera (ed.), 1924, I: 231.

45 Torreblanca, 1999 [1696].

46 Lo esencial de la documentación sobre el tema se encuentra en AGI.Char, vol. 58, fjs. 121–122. Parte de estos documentos fue publicado por Larrouy, 1923, I. Una copia de los «Autos de D. Pedro Bohórques» se encuentra en AME, carpeta D.

47 Para una afirmación más tajante, véase Green, 2005.

en la economía de control colonial. Este último punto se hace evidente cuando se cotejan las características de ambos Valles de Calchaquí.

El segundo Valle de Calchaquí: la morada del enemigo

Las «invasiones» sufridas por Santa Fe proceden siempre de un lugar que empezaría a unas veinte leguas al norte de la ciudad. Conocido en un primer tiempo como «provincia de los calchaquíes»[48], pasa a llamarse muy pronto Valle de Calchaquí.

Ahora bien, salvando las enormes diferencias topográficas y culturales, el Valle de Calchaquí santafesino recuerda punto por punto su modelo tucumano: como él, es un enclave resistente, imposible de pacificar. Como él, se presenta como un territorio de gran interés económico que los colonos no pueden aprovechar. Además de privar a los españoles de una reserva importante de mano de obra, la insumisión del primer Valle Calchaquí les prohibía el control de unas tierras reputadas por su fertilidad y su importancia estratégica[49]; la inseguridad que prevalecía en el segundo cerraba asimismo el acceso de los santafesinos a la mayor riqueza regional: la ingente cantidad de ganado cimarrón que había proliferado en sus tierras y que los indios traficaban por su propia cuenta. Esta competencia económica era una acusación recurrente de los santafesinos. Juan Arias de Saavedra, quien encabezó una importante *entrada* en el Valle de Calchaquí en 1656 no deja lugar a dudas al respecto cuando denuncia a los indios culpables de:

> [–alzarse–] con este valle entero de Calchaquí por cuya causa han sido damnificado aquellos vecinos [–de Santa Fe–] en grande suma de dinero, costo y muertes de muchos españoles e yndios amigos, dexándose de aprovechar quarenta años ha

[48] Acta del Cabildo de Santa Fe, 7 de mayo de 1619, AGSF.AC, vol. 1, fjs. 248v–250v.

[49] Para las comunicaciones con el Alto Perú.

> de su patrimonio deste valle y del ganado vacuno del *con tal desvergüenza que tal vez lo vendían como suyo* […][50].

Un tráfico aparentemente bien organizado que no sólo implicaría a los indios del Valle, sino también a una serie de españoles poco escrupulosos. Algunos eran vecinos de Santa Fe y no siempre les iba bien; como ese capitán Sebastián de Aguilera, muerto con una decena de sus compañeros por una partida de chaguayasques cuando *cerveaban* –es decir, cuando practicaban una actividad peligrosa y terminantemente prohibida: la caza furtiva– en el Valle de Calchaquí, en 1659[51]. Pero al parecer el tráfico rebasaba los límites de la provincia, ya que por lo menos en una ocasión el Cabildo de Santa Fe llegó a organizar una expedición de castigo «[...]al remedio de excesos que havía de baqueros de Santiago del Estero, aunados con los Calchaquís»[52].

Por fin, igual que el Valle de Calchaquí tucumano, ese territorio de guerra presentaba también un interés económico por las reservas de mano de obra servil que entrañaba para todo tipo de cazadores de esclavos o encomenderos deseosos de aumentar sus feudos mediante la organización de auténticas *razzias* más o menos disfrazadas como *entradas* de castigo. Desde este punto de vista, parece evidente que la recalificación como *calchaquíes* –indios de guerra por antonomasia– de los indios del norte santafesino seguía una lógica económica, aunque ello no termine de explicar por qué se les dio este apelativo belicoso antes que otro.

La motivación principal de esas malocas era el *rescate*, la captura violenta de indios destinados a engrosar unos contingentes laborales particularmente diezmados desde los primeros años del siglo XVII[53]. La mayoría de las veces, los integrantes de esas expediciones se paga-

---

[50] «Castigo y victorias contra los Calchaquís», AGI.Char, vol. 119, leg. 8, fj. 339v (destacado nuestro).

[51] Cervera (ed.),1924, I: 229–239.

[52] «Autos fechos sobre la encomienda…», *loc. cit.*, fj. 79.

[53] Barriera, 2002: 185–186. Véase también Areces, Regis, López y Tarragó, 1999: 43 y ss. Una de las primeras entradas , organizada desde Santa Fe y Corrientes en 1633, permitió la presa de unas ciento cincuenta *piezas* en el Valle de Calchaquí: Cervera, 1979 [1909]: 278. Lamentablemente, este autor no menciona la fuente del documento que cita.

ban «en especie»: con las *piezas* capturadas. En algunos casos por lo menos, esta distibución de *piezas* se extendía incluso a los auxiliares guaraníes. En 1656, Juan Arias de Saavedra, teniente de gobernador y capitán de guerra de Santa Fe –es decir la mayor autoridad civil y militar– decide así suplir la falta de fondos propios para pagar a los soldados guaraníes de las misiones jesuíticas del Uruguay que habían proporcionado el grueso de las tropas, por lo que remite varios cautivos calchaquí a don Marcelo Menday, el capitán de los guaraníes amigos[54]. Éste último recibe como recompensa a «don Francisco, de nación calchaquí y don Fernando su hijo y otros tres yndios de la propia nación, los cuales […] van desterrados perpetuamente a aquellas partes para que sirvan en lo que convenga […]»[55].

Existen serios motivos para considerar que la creciente conflictividad hispano–indígena en el siglo XVII procedía directamente de las prácticas esclavistas de los colonos santafesinos y correntinos. Recordemos que en ese mismo momento los indios guaycurúes del Paraguay «gozaban» de un marco derogatorio: una real cédula del 16 de abril de 1618 legalizaba la «guerra a sangre y fuego» en su contra y autorizaba su reducción a esclavitud, lo que contradecía punto por punto las ordenanzas de Alfaro[56]. Este texto autorizaba «[…] que se les hiciese guerra a fuego y sangre a las dichas dos naciones de indios Guaycurúes y Payaguas», agregando lo siguiente: «[…] consta que aunque se les haga guerra a fuego y sangre a las dichas dos naciones no es ofensiva sino defensiva respecto de que van a inquietar a las dichas ciudades, españoles e indios de sus distritos»[57].

---

54 «Castigo y victorias contra los Calchaquís», *loc. cit.*, fj. 340.

55 *Ibid*., fj. 342; «Victoria contra los guaycurus y castigo grande», AGI.Char, vol. 119, leg. 8, fjs. 330–330v; «Castigo y victoria del Valle de Calchaquí», 20 de abril de 1656, *Ibid*., fj. 342.

56 «Real Cédula para que los gobernadores del Río de la Plata y provincia de la Guayra puedan ir en seguimiento de unos indios de guerra llamados guaicurús y payaguas […] S. M. manda a los gobernadores de dichas provincias que como dichos indios se prendieren y cautivaren puedan servirse de ellos» (Madrid, 16 de abril de 1618), en Pastells, 1912, I: 302–303.

57 «Carta del gobernador Alonso de Mercado y Villacorta» (Buenos Aires, 5 de mayo de 1661), en Larrouy, 1923: 241.

Los vecinos de Santa Fe reclamaron con insistencia la extensión del mismo derecho para «sus» calchaquíes, culpables a sus ojos de los mismos desmanes, y lo lograron por lo menos en parte a partir de 1653[58]. Ahora bien, este marco derogatorio iba a extender paulatinamente sus límites hasta abarcar la totalidad de los enemigos de las fronteras del Tucumán y del Río de la Plata. Pocos años después de las gestiones de los vecinos de Santa Fe, el ex–gobernador del Tucumán, a la sazón a cargo del Río de la Plata, Alonso de Mercado y Villacorta, extendió sin dudarlo demasiado la aplicación de dicha cédula a los calchaquíes tucumanos, a los que acababa de aplastar y deportar. En un informe al rey explica sin empacho cómo integró ese texto legal en su arsenal:

> […] hice notoria […] una cédula de V. M. despachada en favor de las provincias del Paraguay y permitiendo el servicio personal de las piezas que se aprisionaron en la guerra de cierta parcialidad de indios cuyos delictos de quemar iglesias, invadir las fronteras y buscar con robos las jurisdicciones *hallé muy parecidos* a los que estos bárbaros cometieron en su alteración y en el rompimiento de la guerra[59].

Es de sumo interés el argumento central esgrimido por el gobernador Mercado: la aplicación a los diaguitas del Valle de Calchaquí tucumano de una cédula emitida tras sesudas consultas de juristas y teólogos[60] contra dos grupos indígenas precisos de una región específica –los guaycurúes y payaguas de los alrededores de Asunción y Concepción– se hace por analogía funcional. Dicho de otro modo, en este razonamiento lo que prima es el lugar ocupado en el espacio ideológico colonial por tal o cual grupo, mucho más que su identidad o su encarnación geográfica. Se entenderá en seguida aquí el interés

---

58 Cervera (ed.), 1924, I: 276–278.

59 «Carta del gobernador Alonso de Mercado…», *loc. cit.*, 238 (destacado nuestro).

60 Los jesuitas del Paraguay, ya en una fecha tan temprana como 1615 y tras animadas discusiones, habían terminado por respaldar las medidas de excepción que se querían tomar: Pastells, 1912, I: 249 y 261.

de la clasificación política del enemigo, que autorizaba ya legalmente la práctica masiva del rescate. Si bien siempre se había practicado ese tipo de *razzias*, el precedente de la exitosa pacificación del Valle de Calchaquí tucumano provocó un cambio de escala y prefiguró las *entradas* masivas al Chaco de finales del siglo XVII y principios del XVIII[61].

Huelga decir que en su calidad de gobernador y capitán general del Río de la Plata, Mercado y Villacorta siguió las mismas pautas que le habían granjeado una victoria militar total en el Tucumán. Autorizó, por ejemplo, de su puño y letra, la distribución de centenares de *piezas* entre los soldados de Santa Fe y de Corrientes, después de una *entrada* llevada a cabo en el Valle en 1663[62].

Una geografía simbólica

De modo que tal vez quepa interrogar la funcionalidad política de este enclave resistente, antes que ceñirse exclusivamente a la cuestión de la identificación cultural de esos calchaquíes. Todo parece indicar que el Valle de Calchaquí funciona ante todo como un operador de diferenciación, un espacio de insumisión cuyas características terminan por contaminar a ojos de las instancias coloniales a los grupos indígenas que viven y trafican en él. Nuestra hipótesis es que el nombre retomado por las instancias coloniales para designar esta actitud de ruptura de la obediencia es el de *calchaquí*, generalmente extendido al conjunto de los grupos indígenas combatidos por los santafesinos. Esto explicaría en parte el carácter intermitente de este calificativo: los indios «sacados» del Valle, en todos los sentidos de la palabra, ya dejan de contabilizarse como calchaquíes.

De hecho, lo que llama mucho la atención es la pérdida de la calidad de *calchaquí* sistématicamente sufrida por los indios una vez «sacados» del Valle. Todos los documentos que hemos consultado llevan a la misma conclusión: una vez reducidos, los indios del valle dejan de llamarse *calchaquí* y se declinan en una serie de *naciones*.

---

61 Giudicelli [en prensa].

62 «Bando del gobernador del Río de la Plata», AA.VV., 1942: 174–177.

Se hablará de los «indios sujetos al cacique don Pedro, *de nación tocagüe* que vinieron del Valle Calchaquí al amparo de los españoles», en 1648[63]. Las paces se firman con vilos[64] o chaguayasques[65], pero de ninguna manera aparecen como calchaquíes.

Como ocurre muchas veces, las mejores informaciones sobre las prácticas clasificatorias de los españoles en estas zonas de frontera se encuentran en documentos relativos a la inclusión ordenada de los grupos considerados en los dispositivos coloniales. Un largo expediente devela bastante bien esta práctica al retomar todos los indicios que aparecían por separado en la documentación, y explicita la doble clasificación de ciertas naciones del norte santafesino. Se trata de un litigio en torno a la atribución de la encomienda de los colastinés, en 1655, vacante después de la muerte de su titular, doña Inés de Tévar Fajardo, «viuda del capitán Juan de Moreira, vezino que fue de la ciudad despoblada del río Bermejo»[66]. Por un lado, el capitán Juan Gómez Recio, vecino y procurador general de Santa Fe, que pretende que esos indios se pongan «en cabeza de la ciudad»; al contrario, el encomendero Antonio de Vera y Múgica los reclama para sí sólo como recompensa de su actuación en el momento de su reducción[67]. Los intereses respectivos de los dos candidatos son distintos, pero el contenido del expediente no deja lugar a dudas en cuanto a la identidad de las naciones comprendidas bajo el apelativo genérico de *calchaquí*.

En su petición, Juan Gómez Recio identifica con toda claridad a los indios enemigos responsables de la ruina de la ciudad y de la decisión de su traslado:

> […] *los dichos yndios, con los de nazión tocague* aunados y encorporados han causado a mi parte en su conquista mas de cinco millones en aver despoblado treinta y seis estancias como en veinticuatro malocas que se han hecho y sin otras muchas

---

63 «Petición del procurador de Santa Fe, Antonio de Vera Mújica, 19 de septiembre de 1648», cit. por Cervera (ed.), 1979, I: 372 (destacado nuestro).

64 «Capitulaciones y condiciones de paz con los indios tocagües y vilos» (13 de diciembre de 1662), DEEC.EP, vol. I, fjs. 771–772.

65 «El presidente de la Audiencia de Charcas, Bartolomé González de Poveda al rey» (15 de mayo de 1679), AGI.Char, vol. 24, R.3, N.41.

66 «Autos fechos sobre la encomienda…», *loc. cit.*, fj. 125.

67 *Ibid*., fjs. 79 y ss.

> invasiones que han hecho robando el Salado y pasajeros y por esta causa esta en suma pobreza y miseria mi parte y tratandose de trasmutarse[68].

En el interrogatorio que sigue dicha petición, los testigos arrojan más precisiones sobre la identificación colonial de esos calchaquíes acusados de todos los males de Santa Fe y de la destrucción de Concepción: son «los indios colastinés, tocagües, vilos y otras naziones del balle de Calchaquí»[69]. Por su parte, Antonio de Vera y Mújica intenta hacer fructificar sus propios méritos para reivindicar la encomienda:

> […] estos dichos yndios colastinés estando casi de todo alzados y confederados *los saqué yo del dicho Valle de entre los rebeldes* el año de quarenta y nueve siendo alcalde hordinario y alférez y capitán nombrado de la ciuda de Santa Fe y los reduje como tengo provado […][70].

De este expediente se pueden sacar por lo menos dos conclusiones: el apelativo *calchaquí* recubre en Santa Fe a unos indios que siempre estuvieron allí y que conviven –más mal que bien– con los españoles desde los primeros tiempos de la conquista bajo otros nombres. Éste y otros documentos[71] indican claramente que los candidatos más serios a la doble pertenencia taxonómica serían los tocagües, los vilos y los colastinés. Ahora bien, tanto los tocagües como los colastinés, cuentan entre las *parcialidades* encomendadas en 1573 a los primeros pobladores de Santa Fe[72].

Su recalificación como *calchaquí* sigue por lo tanto una lógica política: a su identidad contable como «naciones de encomienda» se superpone una «identidad rebelde»: un rótulo que los incluye en la

---

68 *Ibid*., fjs. 15v–17 (destacado nuestro).

69 *Ibidem*, respuesta a la pregunta n° 1.

70 *Ibid*., fj. 125 (destacado nuestro).

71 Esta práctica se prolonga hasta los últimos documentos que hemos podido rastrear: «Reducción de indios de nación calchaquí», 1740–1741, AGI.Char, vol. 229, fj. 7. En este documento tardío los indios reducidos aparecen como «los indios de nación calchaquí tocagues y vilos».

72 Barriera, 2006: 68.

esfera de la infidelidad. *Calchaquí* debe entederse por lo tanto ante todo como un marcador de infidelidad. Sin juego de palabra, cuando Antonio de Vera y Múxica «saca de entre los rebeldes» a los colastinés, los resta, propiamente hablando, del número de los enemigos. En buena lógica, los colastinés reducidos dejan de ser calchaquíes. En otras palabras, pierden su denominación genérica para (re)integrar el encasillado dibujado para las necesidades de control de la economía global de la colonia.

Si nuestra lectura es correcta, habrá que considerar que para la definición de este tipo de rubros genéricos, el contenido cultural está ausente o, cuando menos, es secundario. En otras palabras, prevalece la carga simbólica sobre una improbable voluntad de identificación cultural. Una buena prueba a contrario sería el caso de los indios chaguayasques, que causaron no pocos problemas a los santafesinos en toda la segunda mitad del siglo XVII. Los santafesinos los reconocen desde el principio como diferentes de los grupos calchaquíes; en varias ocasiones se los asocia estrechamente con «el enemigo guaycurú»[73]. Vimos que su descripción física y su armamento denuncian una clara filiación chaqueña[74]. Incluso después de su pacificación y reducción se los presenta como «naturalizados en el Valle de Calchaquí», y no calchaquíes propiamente tales, lo cual explicita su condición de advenedizos[75]. No obstante y a pesar de esta diferencia cultural manifiesta y de la aparición aparentemente reciente en la región, quedan determinados de forma duradera en el corpus colonial por su inclusión en el espacio refractario calchaquí: los mismos documentos que subrayan esta diferencia los vuelven a incluir entre los «indios enemigos del dicho valle»[76] o, más escuetamente, «los chaguahastates [y] otras naciones del Valle de Calchaquí, los indios enemigos chaguahasques que poblavan las tierras del Valle de Calchaquí»[77].

---

[73] «Castigo y victoria del Valle de Calchaquí», *loc. cit.*, fj. 343; «Proceso levantado en 2 de junio de 1659…», *loc. cit.*, 233. Aldo Gastón Green (2005), piensa que eran un subgrupo abipón.

[74] «Proceso levantado en 2 de junio de 1659…», *loc. cit.*, 229–237.

[75] «El presidente de la Audiencia de Charcas…», *passim*.

[76] «Proceso levantado en 2 de junio de 1659…», *loc. cit.*, 231.

[77] «Bando del gobernador del Río de la Plata acerca de los indios tomados pri-

Conclusiones

La explicación del desdoblamiento toponímico y taxonómico de la categoría *calchaquí* desde el Tucumán hasta la provincia de Santa Fe no se encontraría, entonces, en la identidad política y cultural de los habitantes de ambos valles, sino en una misma actitud de resistencia a la esfera de soberanía en curso de instalación. Todo parece indicar que nunca hubo algún vínculo político o cultural entre las dos poblaciones consideradas. Tanto más significativa es, por lo tanto, la elección para unos indios y un territorio insumisos de una categoría que para esas fechas –principios del siglo XVII– ya encarna la figura del «enemigo interior». Lo que dota al territorio inicialmente acuñado por la supuesta ferocidad de Juan Calchaquí de una capacidad de exportarse y de crear sucursales, es su mala reputación.

La «identidad rebelde» recubierta por el vocablo *calchaquí* –identidad facticia– subsume a todas luces la multiplicidad de los grupos indígenas que merodean y trafican ganado en el Valle de Calchaquí santafesino. Encontramos en este caso una buena ilustración de lo que Michel Foucault llamaba el «espacio disciplinario»[78]: la segmentación en orden de las masas indígenas conquistadas o por conquistar era al mismo tiempo la expresión y la materialización del poder. La delimitación de las *naciones* en esos confines imperiales era ante todo un efecto de su capacidad creadora o instituyente[79]. Los agentes coloniales no buscaban en absoluto dar cuenta exacta de una realidad sino adecuar esa realidad a sus propias necesidades y a los imperativos inmediatos de la soberanía. En este caso, se trataba en primer lugar de identificar y de delimitar una categoría amplia –los

---

sioneros y repartidos» (5 de julio de 1663), AA.VV. (eds.), 1942, I: 174–177.

78 «L'espace disciplinaire tend à se diviser en autant de parcelles qu'il y a de corps ou d'éléments à répartir [...]. Il s'agit d'établir les présences et les absences, de savoir où et comment retrouver les individus, d'instaurer les communications utiles, d'interrompre les autres, de pouvoir à chaque instant surveiller la conduite de chacun, l'apprécier, la sanctionner, mesurer les qualités ou les mérites. Procédure donc, pour connaître, pour maîtriser et pour utiliser»: Foucault, 1975: 168.

79 Sobre este punto, véase Boccara, 1999.

calchaquíes, el Valle de Calchaquí– para luego reducir sus elementos en unidades controladas –las múltiples *naciones* reducidas y sacadas del valle (tocagües, vilos, chaguayasques, colastinés, etc.), con las que se firman paces y a las que se vuelve a reducir en pueblos de indios y a repartir en encomiendas.

La desaparición de los calchaquíes santafesinos a principios del siglo XVIII se atribuye generalmente a la extinción de los depositarios de este nombre, y se reduce a veces a la muerte por una epidemia de los últimos indios reducidos, al norte de la ciudad de Santa Fe, en la Capilla y San Antonio[80]. Unos documentos posteriores muestran que todavía se reducen algunos grupos calchaquíes a mediados del siglo XVIII[81]. Lo que sí, su evocación ya dista de tener la ominosa resonancia que tenía en el siglo anterior: hasta se los recluta como «indios amigos». El temor que suscitaba su sola evocación se trasladó al nuevo enemigo doméstico: los grupos abipones y mocobíes en Santa Fe, mocobíes y toba en el este del Tucumán. Desaparece en el mismo movimiento el Valle de Calchaquí santafesino, recubierto por el Gran Chaco, el nuevo espacio de insumisión, como se puede apreciar en el mapa siguiente, elaborado por los jesuitas hacia mediados del siglo XVIII, en el que no queda ni rastro del otrora inmenso Valle de Calchaquí en la ribera occidental del Paraná[82]. Los abipones sustituyeron a los calchaquíes en el rango de enemigos preferenciales (véase mapa 3).

Sintómaticamente, a la par que caduca la carga simbólica del Valle de Calchaquí, se reduce también restrospectivamente la foja de servicio tan generosamente prestada a sus antiguos moradores: para esa misma época, la destrucción de Concepción del Bermejo ya no se atribuye sistemáticamente a unos calchaquíes desmonetizados, sino

---

80 Calvo, 1993: 59 y ss.

81 «Autos sobre la nueva reducción de yndios de nación calchaquí» (1740–1741), AGI.Char, vol. 229; «Fundación de un pueblo y reducción de yndios en la costa del río Carcarañal de los que habían quedado de la nación Calchaquí» (12 de julio de 1747), AGI.Char, vol. 162.

82 «Descripción de las provincias del Chaco y confinantes, según las relaciones modernas y noticias adquiridas por diversas entradas de los Misioneros de la Compañía de Jesús que se han hecho en este siglo de 1700», en Biblioteca Virtual del Paraguay: <http://www.bvp.org.py/mapas/paraguay3.htm>

Mapa 3:
Descripción de las provincias del Chaco y confinantes.
(ca., mediados del siglo XVIII)

a los enemigos actuales, que perdieron por cierto su antiguo mote de frentones. Para el virrey del Perú, el conde de Superunda, que se hace eco de sus corresponsales regionales, los responsables de aquella destrucción fueron los abipones,

> […] nación ferocísima que en el año 1634 se reveló y destruyó la ciudad de Concepción del Río Bermejo […] hostiliza sin cesar las fronteras de las ciudades de Corrientes y Santa Fe en la provincia del Río de la Plata y Córdoba y Santiago del Estero en la del Tucumán[83].

La aparición de la categoría *calchaquí* en las tierras bajas de la cuenca del Paraná sigue siendo un misterio. No se puede excluir del todo que un parentesco cultural o lingüístico de algún grupo establecido en la región con los indios de habla kakan haya inducido a algún colono santafesino familiar de los indios del Tucumán a reutilizar ese nombre. Pero es muy poco probable, dado el carácter tardío de ese traslado, y no explica por qué se prefirió el rótulo *calchaquí* antes que *diaguita*, más extendido y menos especializado. La hipótesis que privilegiamos aquí es que la identidad expresada a través de este desdoblamiento es ante todo de índole simbólica y política. Los habitantes respectivos de los dos Valles de Calchaquí probablemente jamás compartieron nada fuera de su estatuto de enemigos interiores, de indios imposibles de someter del todo y cuya autonomía, preservada en los confines de una sociedad colonial que conocían bien, constituía una amenaza. Lo que unifica ambos márgenes interiores ante el orden colonial es, por ende, su capacidad centrífuga, que les permite escapar de la órbita de la soberanía; no un improbable parentesco cultural sino su común pertenencia a una categoría sospechosa y peligrosa. La desaparición de los calchaquíes santafesinos, consecutiva al avance del proceso de conquista y, sobre todo, a la extensión de la amenaza chaqueña a principios del siglo XVIII, confirma la naturaleza analógica y funcional del traslado. La «Ferdinandea calchaquí» se hunde porque su

[83] «Razón individual del estado que tienen las reducciones de yndios questán a cargo de los religiosos de la Compañía de Jesús» (15 de febrero de 1751), AGI.Char, vol. 199, fj. 4.

actividad propia menguó y pasó a los nuevos enemigos, abipones y mocovíes. Desaparecen los antiguos calchaquíes al reintegrar su identidad «pacificada» como una serie controlada de *naciones* reducidas y encomendadas. Desaparece el Valle de Calchaquí, literalmente submergido por los desbordamientos del Chaco.

Documentación manuscrita

AGI.Char., Archivo General de Indias (Sevilla), «Charcas»: vols. 24, 58, 119, 162, 199, 229.
AGI.EC., Archivo General de Indias (Sevilla), «Escribanía de Cámara», Buenos Aires: leg. 876.
AGSF.AC., Archivo General de Santa Fe (Argentina), «Actas capitulares»: vol. 1.
AME., Archivo del Museo Etnográfico de Buenos Aires: carpetas D, I y J.
BNA.GV, Biblioteca Nacional de Argentina, Colección «Gaspar García Viñas»: doc. 4131.
DEEC.EP., Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales (Santa Fe), «Escrituras Públicas», vol. 1.

Bibliografía y fuentes impresas

AA.VV. (eds.), 1877. *Cartas de Indias*, Madrid, Ministerio de Fomento.
___1927–1929. *Documentos para la historia de Argentina*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, vols. XIX y XX.
___1942. *Actas del Cabildo de la ciudad de Santa Fe*, Santa Fe, Imprenta de la Provincia, segunda serie, vol. I (1661–1666).
___1990. *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay*, 1632–1634, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.
___1996. *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay*, 1641–1643, Resistencia, Chaco, Instituto de Geohistoria Regional.
___2000. *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay*, 1644, Resistencia, Chaco, Instituto de Geohistoria Regional.

Alemán Bernardo, 1985. «Los Calchaquíes de Santa Fe», *América*, Santa Fe, 3, 1985 : 67–97.
___1994. *Santa Fe y sus aborígenes*, Santa Fe, Junta Provincial de Estudios Históricos.
Areces Nidia, Regis Élida, López Silvana y Tarragó Griselda, 1999. «La

ciudad y los indios», en Nidia Areces (ed.), *Poder y sociedad. Santa Fe la Vieja, 1573–1660*, Rosario, Prohistoria / Manuel Suárez Editor.

Barriera Darío, 2002. *Vers une histoire politique configurationnelle. Conquérants, familles et rapports de pouvoir dans une ville aux confins de l'empire espagnol (Santa Fé, Río de la Plata, XVI-XVII siècles)*, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses.

___2006. «La encomienda, los encomenderos y el trabajo indígena», en Darío Barriera (ed.), *Nueva historia de Santa Fe*, Rosario, Prohistoria / La Capital, III: 55–79.

Boccara Guillaume, 1999a. «El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujecion en la frontera sur de Chile en la época colonial», *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, LVII : 65–94 (http://nuevomundo.revues.org/document597.html).

___1999b. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial*, París, L'Harmattan.

Bourdieu Pierre, 2001. *Langage et pouvoir symbolique*, París, Seuil.

Calvo Luis María, 1993. *La Compañía de Jesús en Santa Fe*, Santa Fe, Ediciones Culturales Santafesinas.

Cervera Manuel, 1924. *Actas del Cabildo colonial* [1575–1595], Santa Fe, Imprenta de la Provincia de Santa Fe, I.

___1979 [1909]. *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe, 1573–1853*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.

Cramaussel Chantal, 2007. *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

De Angelis Pedro, 1836. *Colección de documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, Imprenta del Estado.

Egaña Antonio de (comp.), 1961. *Monumenta Peruana*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, V.

Foucault Michel, 1975. «Les corps dociles», en *Surveiller et punir,* París, Gallimard.

___2004. *Sécurité, territoire, population*, París, Gallimard / Seuil, 2004.

Furlong Guillermo, 1936. *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*, Buenos Aires, Talleres J. Pauser.

Giudicelli Christophe, 2007. «Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí (S. XVI-XVII)», *Anuario IEHS*, Tandil, 22: 161–212.

___[en prensa]. «Una milicia de vencidos: los calchaquíes frente a las primeras 'invasiones mocovíes' (final del S. XVII-principios del XVIII). Los pródromos de la guerra en la frontera chaqueña del Tucumán», en Bernard Lavallé y Juan Marchena (eds.), *El primer siglo XVIII hispanoamericano, problemas y perspectivas (1700–1750)*.

Green Aldo Gastón, 2005. «Los indios guaycurúes. Un aporte para su estu-

dio», *IV Congreso de historia de los pueblos de la provincia de Santa Fe*, Esperanza, Sante Fe: <http://www.santafe–conicet.gov.ar/sipar/2005_inmigracion/green_2.doc>.
Jaimes Freyre Ricardo, 1915. *El Tucumán colonial*, Buenos Aires, Coni hermanos, I.
Larrouy Antonio, 1923. *Documentos del Archivo de Indias para la historia del Tucumán* Buenos Aires, Rosso y Cía.
Levillier Roberto, 1920a. *Papeles de los gobernadores en el siglo XVI*, Madrid, Juan Pueyo.
___1920b. *Probanzas de méritos y servicios de los conquistadores,* Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 2 vols.
___1922. *Audiencia de Charcas, Correspondencia de presidentes y oidores*, Madrid, Juan Pueyo.
___1926a. *Nueva crónica de la conquista del Tucumán*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1926.
___1926b. *Papeles eclesiásticos del Tucumán*, Madrid, Juan Pueyo, I.
Lorandi Ana María (comp.), 1997. *El Tucumán colonial y Charcas*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2 vols.
___y Boixadós Roxana, 1987–1988. «Etnohistoria de los valles calchaquíes en los siglos xvi y xvii», *Runa*, Buenos Aires, xvii-xviii: 263–424.
Lozano Pedro, 1941 [1733]. *Descripción corográfica del gran Chaco Gualamba*, Tucumán, Universidad Nacional, Instituto de Antropología.
___1874 [1743]. *Historia de la conquista del Paraguay*, *Río de la Plata y Tucumán*, Buenos Aires [republicado en: Fernando Asunçao (comp.), *Clásicos para la historia del Uruguay*, CD–Rom, Clásicos Tavera, Serie I, 19, 1999].
Montes Aníbal, 1961. «El gran alzamiento diaguita», *Revista del Instituto de Antropología*, Rosario, 1: 81–159.
___1986. *Encomiendas de indios diaguitas documentadas en el archivo histórico de Córdoba*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba (1ª ed., 1961).
Morales Padrón Francisco, 1979. *Teoría y leyes de la Conquista*, Madrid, Editora Nacional.
Moyano Aliaga Alejandro, 1991. *La Rioja. Revelaciones documentales acerca de su fundación*, Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba.
Ortelli Sara, 2006. «Los circuitos del ganado. Robo e intercambio en el noroeste de Nueva España, siglo xviii», *Anuario IEHS*, Tandil, 21: 197–215.
Ovalle Alonso de, 1993 [1646]. *Histórica Relación del Reyno de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria.
Palermo Miguel Angel, 1992. *Documentos del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.
Pastells Pablo, 1912. *Historia de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay*, Madrid, Librería general de Mariano Suárez, 2 vols.
Richard Nicolas, 2008. *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux. Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boréal*, tésis de doctorado,

París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
Schaposchnik Ana, 1997. «Aliados y parientes. Los diaguitas rebeldes de Catamarca durante el Gran Alzamiento», en Ana María Lorandi (ed.), *El Tucumán colonial y Charcas,* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, I: 309–340.
Techo Nicolas del, 1897 [1673]. *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Madrid, A. de Uribe y Cía. [Biblioteca Virtual del Paraguay: <http://www.bvp.org.py/biblio_htm/techo1/indice.htm>].
Torreblanca Hernando de, 1999 [1696]. *Relación histórica de Calchaquí*, Buenos Aires, Archivo General de la Nación.
Torres Lanzas Pedro, 1921. *Relación descriptiva de mapas, planos, etc. del virreinato de Buenos Aires existentes en el Archivo General de Indias*, Buenos Aires, Casa Jacobo Peuser.

Para acabar con los «indios enemigos»... y también con los «amigos». Los mapuche–araucanos ante las concepciones hispanas de alianzas y antagonismos (Chile, 1670–1673)

Jimena Paz Obregón Iturra

Al designar al otro se procede simultáneamente a tres operaciones: se designa efectivamente a alguien pero, a la vez, el acto de nombrar categoriza o clasifica, tanto al que enuncia o designa como al que es designado[1]. Cuando el que nombra es el colonizador hispano y el nombrado el habitante nativo, víctima de despojo y de expoliación territorial, entra en juego una relación de fuerzas, una lucha de poder que nos remite de entrada al ámbito de lo político[2]. Las fuentes trabajadas han sido escritas en castellano y sólo consideraremos aquí la visión hispana del proceso de designación y clasificación del otro. Esto no significa que en estos mismos documentos no se puedan también rastrear huellas de las conceptualizaciones indígenas. Sin embargo, por lo indirecto y fragmentario del material disponible, su estudio necesita vías de aproximación específicas y será objeto de publicaciones ulteriores[3].

En un trabajo anterior cuestionábamos, a partir de materiales provenientes de mediados del siglo XVII, la utilización frecuentemente

---

1 Bazin, 1999: 113.

2 Lecomte y Denni, 2005: 8–20.

3 Presentamos una ponencia sobre concepciones indígenas del territorio titulada: «El itinerario de la flecha ensangrentada: dispositivos indígenas de concertación, alianza y acción armada (Chile, segunda mitad del siglo XVII)», en la *VIII Reunión de antropología del Mercosur* (Buenos Aires, septiembre de 2009).

acrítica de la terminología encontrada en las fuentes[4]. Si bien es fundamental considerar la terminología de la época, nos parece también importante no confundirla con nuestras propias categorías analíticas. Tales amalgamas terminan quitándole densidad a lo analizado y operatividad a los instrumentos analíticos. En el caso particular antes estudiado, objetábamos la adopción de un pensamiento binario que cristaliza y endurece las categorías «amigo/enemigo» y que además, a lo largo del siglo XX, ha adquirido una pesada carga ideológica a través de los escritos de Carl Schmitt en los que el «enemigo» subyacente era el judío. Por su compromiso con el nazismo[5], después de la guerra Schmitt fue alejado de los círculos académicos, aunque siguió teniendo una gran influencia en la ciencia política contemporánea; y no se puede obviar su partición «amigo/enemigo» planteada como fundamento de lo político, ni tampoco retomarla sin mayor cuestionamiento.

Aunque, en continuidad con la reflexión anterior, este trabajo presenta por lo menos dos grandes diferencias. En la parte teórica cuenta con los aportes del filósofo francés François Recanati, de la corriente de filosofía analítica, en el cual hemos encontrado un pensamiento extremadamente estructurado que cruza varias de nuestras interrogantes en torno a las relaciones entre las representaciones lingüísticas, las representaciones mentales y las realidades extralingüísticas que las sustentan[6]. Además, Recanati permite prolongar el ya clásico estudio de Austin sobre los usos performativos del lenguaje y la fuerza de ilocución, explicitando la extensión a los actos institucionales de análisis forjados en torno a los actos de habla[7]. Por otro lado, el período considerado se sitúa casi treinta años después del estudiado anteriormente, el que cubría el gobierno del marqués de Baides (1639–1645). En esta oportunidad indagaremos los primeros años del gobierno de Juan Henríquez (1670–1673), justo antes de que cambiara el estatuto legal de los indígenas capturados en la

---

4 Ponencia presentada en el *VI Congreso chileno de antropología* (Valdivia, noviembre de 2007), publicada en Obregón Iturra, 2008.

5 Zarka, 2005.

6 Recanati, 2008.

7 Austin, 1970; Recanati, 1986: 199.

guerra. Manteniendo nuestra opción por considerar minuciosamente un tiempo breve y bien acotado, a la luz de una problemática más amplia, intentamos ponernos a salvo de generalizaciones excesivas, porque efectuadas antes de tiempo, antes de haber desmenuzado el detalle de historias particulares, con sus contradicciones y diferencias.

Nuestro deambular por el siglo XVII nos enseña que en ningún caso se trata de un siglo inmovilista y que la variabilidad de situaciones puede llegar a ser considerable. La microhistoria aparece como un camino fructífero que permite esquivar el escollo de la generalización simplificadora sin dejar nunca de lado la preocupación por contextualizar y por conectar una reflexión amplia con la singularidad del estudio de caso; la apuesta consiste en pensar que reduciendo las ambiciones fortaleceremos el análisis. La metodología adoptada parece aún más pertinente a la hora de reflexionar sobre denominaciones y clasificaciones ya que una misma terminología puede tener implicaciones muy diferentes –y hasta divergentes– según los períodos y los contextos de enunciación, pudiendo remitir a distintas representaciones mentales y tener por objeto referentes muy diversos.

Fuentes

Por lo menos dos grandes cronistas fueron actores y testigos claves del período estudiado. Lamentablemente, ni el maestre de campo Jerónimo de Quiroga ni el jesuita Diego de Rosales narraron en sus crónicas el gobierno de Juan Henríquez; o, si lo hicieron, sus relatos no fueron conservados[8]. El cronista Córdoba y Figueroa, hijo de uno de los altos mandos del ejército en el período estudiado, no fue directamente testigo de lo que relata pero recoge información pormenorizada de primera mano. El maestre de campo Santiago Tesillo, conocido cronista del gobierno de Laso de la Vega en los años 1630, ya anciano durante el gobierno de Henríquez, aparece como autor de un «Informe sobre el estado del reino» en los *Documentos*

[8] Sin embargo Rosales sí lo considera en su «Manifiesto apologético....» y Quiroga en documentos administrativos.

publicados por Claudio Gay. En realidad, se trata de un testimonio hecho bajo juramento durante una información que implicó a muchos otros testigos y sería reductor atenerse a su única versión, más aún si consideramos la descontextualización de los datos que conllevan las opciones de edición de Gay[9].

El material que pondremos a contribución proviene, entonces, en su gran mayoría, de los archivos administrativos hispanos. En primer lugar, los documentos de los cuales el mismo gobernador es autor –una veintena de cartas al rey–[10]. También es destinatario y responsable directo de la producción de otros documentos claves[11], puesto que, como otros gobernadores, al asumir el mando Henríquez encargó informes sobre el estado del reino[12]. Hasta aquí llegaría la rutina administrativa si no se hubiera desencadenado una vehemente pugna entre el gobernador y algunos oidores.

Estas confrontaciones, frecuentes en el Chile del siglo XVII, se revelan como verdaderas minas documentales. Lo singular del caso fue que el arduo conflicto y las acusaciones contra el gobernador tuvieron fuertes repercusiones en Lima, donde Henríquez también tenía enemigos; a tal punto que el virrey, conde de Lemos, llevó a cabo una pesquisa secreta sobre los procedimientos del gobernador de Chile[13]. Aunque la pesquisa de Lima era secreta, este último se enteró

---

9 Santiago Tesillo, «Informe del Estado del Reino de Chile a la entrada del nuevo gobernador don Juan Henríquez» (1670), en Gay, 1852: 520–523: «Dijo que ha cuarenta y dos años que conoce este reino de Chile y sus fronteras donde ha militado continuamente [...]». Una copia manuscrita del conjunto de estos autos se conserva en ANH.VM, vol. 300, fjs. 1–108.

10 Cartas de Juan Henríquez a su majestad (copia de 19 cartas), 1670–1672, ANH.Gay, vol. 36.

11 El destinatario principal era finalmente el monarca, pero si el informe no coincidía con las expectativas o los intereses del gobernador, este último jamás remitiría el informe al Consejo de Indias.

12 Además de los autos citados en la nota 9 hay que señalar un pormenorizado expediente militar: «Informe de Alonso Figueroa y Córdoba a S. M. por mandado del gobernador Juan Henríquez» (Concepción/Boroa, 23 de enero de 1673–18 de febrero de 1673), BN.BM.Ms, vol. 311, fjs. 62–94.

13 Pesquisa que a la muerte del conde de Lemos su viuda hizo llegar a España. En su carta de acompañamiento, la condesa señala los obstáculos que encontró para llevar a cabo el envío y cómo, finalmente, tuvo que dejar los

de lo que se tramaba en su contra e intentó contrarrestar la ofensiva apelando a testigos que confirmaran sus buenos procederes, lo que también fue decisivo desde el punto de vista de las fuentes conservadas[14]. Como uno de los aspectos más cuestionados fue la política indígena del gobernador, la documentación que generó el conflicto contiene numerosas designaciones y clasificaciones de los indígenas de Chile, que dan materia para reconstituir las lógicas clasificatorias hispanas en juego en aquel momento.

No estudiaremos aquí todas las maneras de nombrar a los habitantes del sur del Bío–Bío; abarcaremos principalmente las designaciones que ponen en juego un vínculo político entre indígenas y españoles. Esto deja fuera del análisis, por ejemplo, el ámbito religioso que emerge en designaciones como «indios infieles», «bautizados», etc. También dejaremos de lado los etnónimos, que por lo demás son raramente utilizados en las fuentes de referencia: cuando aparecen se trata de «puelches» y «peguenches» que habitaban la cordillera o la trans–cordillera; y, como lo ha demostrado Boccara, el etnónimo «mapuche» no estaba aún en uso durante el siglo XVII[15]. Tampoco consideraremos las designaciones que movilizan referentes espaciales, como «indios fronterizos», «de los llanos» o «de la cordillera», ni los topónimos que marcan el origen o el lugar de residencia, aunque abundan en las fuentes para identificar a los distintos grupos que habitaban el sur del Bío–Bío. En este ámbito, sólo tomaremos en cuenta la noción de «reducción» porque, como lo veremos, cruza lo espacial con lo político.

---

originales en Lima y enviar sólo una copia, que es la que se conserva en el Archivo de Indias: «Pesquisa secreta contra Juan Henríquez, gobernador de Chile, ejecutada por el virrey conde de Lemos» (copia enviada al Consejo de Indias por su viuda, que consta de las declaraciones de 19 testigos y una carta de la condesa), 1672–1673, AGI.Ch, vol. 56, fjs. 1–76+1–1v.

14 «Autos informativos que se hicieron a pedimento del procurador de la ciudad de Santiago con citación del fiscal de V. M. sobre las voces que se esparcieron de sucesos desgraciados de la guerra» (copia), con carta adjunta de Juan Henríquez (Santiago, 12 de febrero de 1672), AGI.Ch, vol. 56, fjs. 1–13.

15 Boccara, 1998.

Terminología que en torno a «indios» pone en juego un vínculo político: visión panorámica

La designación «indio» se impuso progresivamente en el Viejo y en el Nuevo Mundo, adquiriendo una notable generalización y estabilidad[16]. La comodidad de un término que abarcaba a todos los nativos americanos cumplió, entre otras, una función de diferenciación absoluta entre los que ya estaban allí y los conquistadores que venían de fuera. Sin embargo, las evidentes diferencias que los españoles observaban entre los nativos y la interacción cada vez más cercana, necesitó recurrir a términos más precisos o a especificar a qué «indios» o a qué tipos de «indios» se hacía referencia. Ante los límites que conlleva la generalización extrema, emerge el procedimiento que consiste en complementar o especificar el término genérico «indios», añadiéndole un calificativo. Muy frecuentemente encontramos «indio amigo» o «indio enemigo», pero no exclusivamente; como veremos, el abanico de calificativos es mucho más amplio. En la documentación examinada, los «indios» también suelen ser designados como «los naturales», pero este apelativo no revela la misma capacidad combinatoria y jamás encontramos una expresión de tipo «los naturales amigos»; la única fórmula frecuente y consagrada es «los naturales de este reino»[17].

En el esquema adjunto sintetizamos la terminología que, en torno a «indios», pone en juego un vínculo político. Puesto que era el apelativo con mayor rendimiento y capacidad combinatoria, su rastreo parecía el más pertinente. Cabe señalar que frecuentemente el calificativo puede substantivarse y admitir a su vez otro calificativo, es así como el sustantivo inicial «indios» desaparece, quedando sólo implícito. Así, «indios enemigos» suele ser remplazado por «enemigos», «indios amigos de paz» por «amigos de paz» (o «amigos que

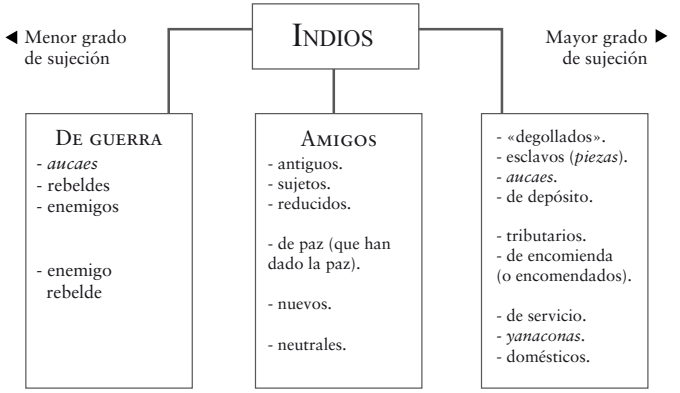
---

16 Aubert, 1995.

17 Cabe señalar que los términos actualmente más frecuentes para designar a los mismos referentes («nativos», «indígenas» o «pueblos originarios») estaban totalmente fuera de uso en aquella época.

han dado la paz»), etc. Agrupamos los términos en tres subconjuntos, sabiendo que cada uno de ellos es heterogéneo, pero que la visualización sintética también ayuda a pensar y favorece la comprensión de los fenómenos en términos de sistema. En el grupo de la derecha aparecen las situaciones de mayor sometimiento. La más extrema es la del indio muerto, en general en el campo de batalla, durante la contienda, pero que a veces también es capturado, trasladado para ser interrogado y luego ejecutado[18]. También aparecen ahí distintas formas de trabajo forzado, la esclavitud inclusive y su modalidad encubierta: el «depósito»[19]. En el centro reunimos los distintos tipos de «indios amigos», que es la categoría más polisémica y plural; intentaremos explicar por qué. A la izquierda ubicamos a los indígenas abiertamente hostiles o considerados como tal; con estos «indios de guerra» no se contempla otro accionar que la violencia armada.

Cuadro 1: El término «indios» y los calificativos asociados que remiten a un vínculo político entre hispanos e indígenas (Chile, 1670–1673)



[18] En algunos casos, al cabo de un somero juicio; en otros, mucho más excepcionales, después de un juicio que cumple con todos los requisitos del sistema judicial hispano de la época. Para entender mejor la cuestion de los juicios, ver Obregón Iturra, 2007.

[19] La esclavitud indígena es una particularidad de la zona en el siglo XVII. Sobre el tema, véase Obregón Iturra y Zavala Cepeda, 2009; Valenzuela Márquez, 2009.

Desgraciadamente, el gráfico nos entrega una imagen estática de una realidad fuertemente movediza, porque un mismo individuo o grupo podía pasar rápidamente de una situación a otra. El «enemigo rebelde» capturado en justa guerra era degollado o esclavizado; pero si daba la paz antes de ser vencido, llegaba a ser un nuevo «indio amigo» o un amigo nuevamente «reducido» y, al cabo de algunos años, un amigo «antiguo», «sujeto» o «reducido». Con ciertos términos que podrían aparecer en más de un subconjunto se adoptó el criterio de mayor frecuencia, pero la repetición se mantuvo si tenía otros alcances relevantes en el análisis (es, por ejemplo, el caso de *aucaes*).

Para concluir esta visión panorámica, conviene recalcar que la percepción hispana del nativo del sur de Chile parece totalmente imbuida por la situación peculiar de conquistadores que, desde la ofensiva indígena de 1598, han perdido el control de un territorio antaño conquistado (siglo XVI), y que no se resuelven a darlo por perdido; pero que tampoco son capaces de reconquistarlo. Esta contradicción constante adquiere carices diversos a lo largo del siglo XVII, pero la ambivalencia del araucano–mapuche y del territorio sureño es persistente. Analizaremos entonces cómo se procesa tal paradoja en el lenguaje utilizado para designar a los indígenas, en los escritos de los primeros años del gobierno de Henríquez, considerando tanto las condiciones de producción y de uso de las designaciones, como sus efectos performativos.

Los «indios amigos», una categoría multi-facética: ¿Alianza o sujeción?

El fenómeno de los indios «amigos» ha dado lugar a investigaciones más numerosas que la cuestión de los «enemigos». El trabajo más sistemático sobre indios «amigos» en la «frontera araucana» sigue siendo el de Ruiz–Esquide, muy documentado y prolijo, que cubre todo el siglo XVII[20]. En contextos análogos hay que recalcar los estudios de los investigadores argentinos. En particular, el llamado

[20] Ruiz-Esquide, 1993.

«negocio pacífico» del período de Rosas ha sido objeto de mucha atención de parte de los investigadores, por la abundante documentación así como por la sistematicidad y eficacia con la que Rosas manejó a los «amigos»[21].

En el contexto chileno la expresión «indios amigos» designa referentes extralingüísticos tan diversos que requiere a menudo precisiones suplementarias visualizadas en el gráfico adjunto. Al considerar detalladamente los referentes, observamos que el posicionamiento de estos grupos para con los españoles puede ser muy variado y tener implicaciones muchas veces opuestas. Considerando el menor o mayor grado de subordinación de los indígenas a los hispanos durante los años 1670 y la naturaleza del vínculo que los une, las situaciones son extremadamente dispares.

· Independientes y soberanos

Ciertos grupos mantenían su independencia pero habían optado por relacionarse y negociar con los españoles, en particular en los parlamentos donde daban las paces y pasaban a ser los «nuevos amigos». A menudo habían aceptado algunas concesiones impuestas por los hispanos –si no hubiera sido el caso, hubiesen sido considerados «enemigos»– pero, por lo general, habían logrado mantener fuertes prerrogativas. ¿En qué aspectos habían transado? Podían haber admitido en sus tierras la presencia de misioneros o de «capitanes de amigos» –o de ambos a la vez–. A menudo habían aceptado o requerido la protección del ejército ante ofensivas de otros grupos indígenas hostiles o bien, simplemente, para evitar ser atacados por este mismo ejército auxiliado por sus «amigos antiguos». Los menos habían aceptado renunciar a la pluralidad de mujeres, casándose con sólo una de ellas, como fue extrañamente el caso del cacique Aillacuriche, uno de los amigos más inconstantes y rebeldes de la época, que terminó ahorcado por traición en 1674. Podían también haber

[21] Villar y Jiménez, 1996; Bechis, 2001; Ratto, 2003; De Jong [en prensa].

accedido a salir de «sus ásperas montañas» y haberse asentado en territorios señalados por los españoles.

Ninguno de estos grupos había aceptado de manera prolongada todas estas condiciones a la vez, sino una o varias de ellas. Por lo demás, se sustraían fuertemente a la presión hispana por la lejanía en la que vivían, razón por la cual el emplazamiento en el que admitían asentarse era objeto de muchas negociaciones. Es evidente que al abandonar un territorio poco accesible quedaban mucho más a la merced de las presiones hispanas; pero, a la vez, también se beneficiaban mejor de su protección.

· ¿Indios sometidos e indios subordinados?

La situación de los «amigos antiguos» era muy distinta a la de los «nuevos amigos», ya que los primeros tenían un margen de maniobra y una autonomía muchísimo menor. El punto común de los «amigos antiguos», que llamamos subordinados o sometidos, era que vivían bajo la protección más o menos directa del ejército y que formaban las tropas auxiliares de una fuerza bajo mando español. No obstante, ahí también podemos observar distintos grados de sujeción y podemos deslindar a los que eran férreamente sometidos y a los que lo eran mucho menos y que calificaremos más bien como subordinados.

Los indios sometidos «de cercanía» constituían grupos que residían en las inmediaciones de los asentamientos hispanos y estaban bajo fuerte control. Los aledaños al Bío–Bío son los que parecen más sometidos y, por ejemplo, en San Cristóbal (cerca del tercio de Yumbel), en Talcamávida y Santa Juana (norte y sur del Bío–Bío), se habían establecido misiones para evangelizarlos. Los hombres de lanza recibían sueldos del ejército y participaban en las campeadas anuales: estos son a los que se calificaba de «amigos antiguos» y a los que se consideraba como los aliados más fieles.

Los indios que llamamos subordinados vivían un grado de sujeción menor que los sometidos. Habitaban cerca de los puestos avanzados del ejército, que en aquella época correspondían a Purén y Repocura, y que, según dicen los textos, «servían de guarnición a los amigos». En

efecto, uno de los argumentos para mantener los puestos avanzados con los que se solía perder el contacto durante el invierno era que su existencia protegía y alentaba a los amigos. En Purén asistían 500 indios de lanza y en Repocura otros 50; junto con los de la costa de Arauco –a los que servían de guarnición– habrían sido unos 2 mil amigos los que actuaban como auxiliares del ejército bajo el mando del cabo gobernador Figueroa y Córdoba. La gran mayoría no había sido evangelizada, aunque los jesuitas practicaban algunas misiones itinerantes; de hecho, hasta su muerte, el padre Rosales desempeñó un papel crucial entre los amigos subordinados[22].

La marcada ambivalencia de una categoría como «indio amigo», tan polisémica en el contexto estudiado, plantea la pregunta de por qué mantenerla, teniendo muy frecuentemente que precisarla o clarificarla. Si bien en el siglo XVII el concepto de «amistad» era lo que hoy calificaríamos de alianza, no se verifica en ningún momento que los españoles consideraran y trataran a los caciques como sus iguales; y si para atraerse su «amistad» cumplían ciertos actos de reconocimiento y los trataban de «amigos», el objetivo subyacente fue siempre transformar al aliado en un subordinado y obrar por un sometimiento absoluto. La categoría multifacética encierra la anhelada transformación de una relación que previamente podría parecer como horizontal, porque busca atraer y convencer a interlocutores reacios, pero que en cuanto se concreta pretende ser jerárquica.

El parlamento es el marco espacio–temporal donde se ratifica la calidad de amigo y donde, tanto los españoles como los «amigos antiguos», reconocen como tales a los «nuevos amigos». Sin embargo, las implicaciones de este acto son interpretadas diferentemente por unos y otros, y es una de las razones por las cuales después de los parlamentos se multiplican las acusaciones de traición[23]. El caso más señalado en los primeros años de Henríquez fue el del cacique Aillacuriche[24]. El grave problema para los españoles era que muy a

---

22 Aunque no se conoce exactamente la fecha de su fallecimiento, hasta 1674 hay rastros documentales de que aún estaba vivo.

23 Fue el caso después de varios parlamentos del siglo XVII, organizados por distintos gobernadores: Obregón Iturra, 2007.

24 Junta de Guerra (Concepción, 1º de enero de 1674), AGI.Ch, vol. 56 (copia

menudo la transformación no se efectuaba en el sentido deseado y que los hechos desmentían los informes con los que los gobernadores se vanagloriaban de la gran cantidad de nuevos «amigos». Henríquez fue cuestionado por los oidores que juzgaban las cifras abultadas; además, los hechos probaban que parte de los nuevos «amigos» estaba en pie de guerra. El temor a una ofensiva indígena, amplia y victoriosa como las de 1598 y de 1655, era constantemente esgrimido y hasta los «indios domésticos» y de encomienda eran percibidos como amenazantes. En 1674, los otros caciques que fueron ajusticiados en Concepción junto a Aillacuriche eran «amigos antiguos», acusados de asociarse a la conspiración que este último habría tramado[25]. Los límites imprecisos, así como los referentes dispares y heterogéneos de esta categoría, remiten a la inestabilidad del vínculo establecido y a los obstáculos que encuentran los españoles para imponer su soberanía.

Los «amigos reducidos» y la imposible neutralidad

· Los «amigos reducidos»

Otro elemento clave de la terminología nos parece ser la «reducción». Lienhard ya había recalcado que esta noción era en sí un condensado de lo que produjo y significó la conquista[26]. En el período estudiado, además de «reducción» y «reducidos» llama la atención la fórmula «los amigos reducidos», que designaba tanto a los de las misiones asentadas cerca de los fuertes –y que servían a sueldo en el ejército–, como a los que conservaban gran parte de su libertad y eran, no obstante, calificados de «amigos nuevamente reducidos».

La tensión entre los términos «amistad» y «reducción» depende de la horizontalidad o la verticalidad de la relacion establecida. Según

en ANH.VM, vol. 300, fjs. 171–173).

[25] Aillacuriche venía del piedemonte andino y no de Purén, como lo escribe por error Barros Arana, 1932 [1884], V: 205.

[26] Lienhard, 1998.

el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias, reducirse es «convencerse» y reducido es «convencido y vuelto a mejor orden»[27]. Un indio «reducido» sería un indio que ha sido sujeto a la obediencia del rey, lo que implica que anteriormente no era el caso: se trata de un cambio de estado considerado como una mejoría, como una metamorfosis salvadora. Pero vemos lo contradictoria que resulta la designación «amigos reducidos» si se considerara la amistad como una alianza política horizontal. En rigor, sería imposible ser a la vez un indio «reducido» y un indio «amigo», salvo si la alianza que caracterizara a dicha «amistad» fuese conceptualizada como una dependencia a la imagen de un Estado vasallo –si de estructuras estatales se tratara–.

Lienhard señala que en el significado político de la reducción «vibran todos los demás significados que el verbo fue adquiriendo a través de la historia de su uso» y que «la reducción colonial, práctica global, se aplica a todos los campos de la actividad humana»[28]. En el contexto chileno del siglo XVII, la dimensión espacial, aunque no aparece en Covarrubias, es uno de los referentes mayores del término. Por lo general «indios» o «amigos reducidos» aparece seguido de una indicación topográfica. La «reducción» alude a una ubicación territorial aceptada por los españoles y en la que tienen, sino cierto control, por lo menos cierta presencia.

Cuando Jerónimo de Quiroga era maestre de campo, elevó un informe al gobernador Henríquez, «de las provincias que están reducidas [...] y los indios que hay reducidos en ellas», en el que aparece la redundante expresión: «las *reduciones reducidas* en este reino de Chile que hoy gozan de la paz y están gobernadas por cabos y capitanes puestos por el señor don Juan Henríquez […]»[29]. Enseguida, entra a

---

[27] Covarrubias Horozco, 1995 [1611]: 854. Actualmente, para la Real Academia Española de la Lengua, el término sigue teniendo algunas acepciones del mismo tipo: «9. tr. Sujetar a la obediencia a quienes se habían separado de ella; 10. tr. Persuadir o atraer a alguien con razones y argumentos»: Real Academia Española, 1992.

[28] Lienhard, 1998: 9.

[29] Informe de Jerónimo de Quiroga (Arauco, 23 de septiembre de 1680), AGI.Ch, vol. 62, fj. 7v (destacado nuestro).

enumerar tanto las «reducciones» férreamente controladas como las que no lo estaban, aportando cada vez indicaciones geográficas. Asociar en una misma categoría genérica a nativos en tan distintos grados de sujeción no es, para un militar tan lúcido como Quiroga, querer negar tal situación. Al proceder así favorecía los intereses del gobernador monstrando que los «amigos reducidos» eran numerosos. También se plegaba a las órdenes recibidas y a la convicción generalizada entre los hispanos del siglo XVII en el sentido de que, legítimamente, aquel territorio les debía pertenecer y que la conversión política y religiosa de los nativos era imperativa. Como lo veremos a continuación, la práctica hispana del parlamento estaba impregnada por esa ideología y aunque en ese mismo espacio también estuvieran en juego estrategias de poder indígenas, la visión idílica del parlamento que gana difusamente terreno últimamente no cuadra con los datos manejados.

· El pacto bélico

Pese a las enormes diferencias señaladas, nos parece que existen, no obstante, puntos comunes entre los diversos tipos de indios «amigos». En el contexto estudiado, el común denominador sería el pacto bélico establecido con los hispanos, aunque fuera en posiciones más o menos ventajosas, en grados de mayor o menor sujeción. En la gran mayoría de los parlamentos, aparece una cláusula o capitulación que estipula ese pacto como una obligación. En el parlamento de Malleco, en 1671, por ejemplo, la cuarta capitulación se refiere explícitamente a este compromiso:

> Han de estar *obligados a asistir* a todas las escoltas y conducirlas a los fuertes y partes dónde más convenga, resultando en esto la conveniencia propia y suya, en que no estén ociosos y hagan algún ejercicio[30].

[30] «Artículos que han de observar y guardar en lo adelante los caciques y parcialidades que han venido rendidos a dar la obediencia […]» (Malloco, 10 de enero de 1671), AGI.Ch, vol. 62, fjs. 1–1v. Otra copia en AGI.Ch, vol. 56, fjs. 1–1v (destacado nuestro).

La obligación de auxiliar al ejército era uno de los compromisos que adquirían los caciques presentes en el parlamento. La quinta capitulación fue aún más tajante, ya que les exigía atacar a los que no se rendían a la obediencia real y eran considerados como rebeldes:

> Siempre que el ejército salga a campaña han de estar apercibidos con sus armas y caballos como acostumbran los indios amigos de la costa de Imperial, y otras partes, para la defensa de los que fueren *rebeldes* y estén *obligados a hacer hostilidad a todos los caciques y parcialidades que no dieren la obediencia a S.M.* en términos de 30 días, y se ha de entender que esta hostilidad se ha de hacer con orden de los cabos gobernadores de las plazas y fuertes acudiendo a ello cuando se les ordenase[31].

Las acciones de castigo tampoco podían correr por iniciativa de los propios caciques ya que tenían que ponerse bajo el mando de los españoles. Aunque calificados de «indios de paz», los «indios amigos» eran entonces guerreros indígenas que habían aceptado una alianza militar con los españoles; alianza que estos últimos interpretaban como una subordinación ya que, como lo vemos en la cita anterior, los «amigos» adquirían la obligación de cumplir órdenes. El problema para los españoles era que esta situación ideal sólo se verificaba en una parte de los «amigos» y, además, de manera transitoria: frecuentemente, los que habían dado la paz huían o tomaban las armas contra los españoles. Esto da lugar a una recriminación recurrente sobre la inconstancia e infidelidad de los indios, que elude considerar el hecho de que, desde el punto de vista nativo, el parlamento no significaba alienar su soberanía, a pesar de que las actas pregonaran que los caciques «han venido rendidos a dar la obediencia». Para ellos, ser «amigos nuevamente reducidos» no obligaba a todo lo que los españoles deseaban, exigían o imaginaban.

Los documentos administrativos eran de uso interno al mundo hispano y nos indican sólo parcialmente lo que acontecía en los parlamentos; sin contextualización, limitan la comprensión de las inte-

[31] *Ibid*., fj. 1 (destacado nuestro).

racciones porque su primer objetivo era obtener la aprobación real y el uso de cada término era escogido en función de ese propósito. Lo interesante aquí es que, al no existir un vocablo adecuado, se inventan fórmulas híbridas y contradictorias como «amigos reducidos», apropiadas al contexto, porque se está buscando y construyendo políticamente a un aliado bajo sujeción.

· La imposible neutralidad

La categoría «neutrales» es una particularidad del período estudiado, introducida por el gobernador Henríquez, que al ordenar los informes sobre el estado del reino pide también que se describa y cuantifique a dichos «neutrales». Es una noción poco común en la frontera araucano–mapuche y sólo aparece en contadas oportunidades. Una hipótesis al respecto sería que el gobernador trae ese término de las guerras de Europa y que lo introduce porque está aún poco aclimatado a las particularidades de la situación chilena. El impacto vivido por los gobernadores y otros altos mandos peninsulares al descubrir de golpe un mundo tan distinto pudo ser considerable. Henríquez había nacido en Perú y se había marchado joven a España: toda su experiencia de guerra era europea. Su extrañeza ante lo que descubre en Chile es patente en sus cartas al rey. La otra hipótesis, menos benevolente que la anterior para con los propósitos y procederes del gobernador, sería que, en su afán de probar los progresos de su acción, buscase llevarse el beneficio político de los muy numerosos grupos neutrales que finalmente habrían dado la obediencia a su majestad. De esta forma, en las órdenes impartidas a Figueroa y Córdoba, Henríquez pide un recuento de:

> […] *todas las provincias rebeldes* que han dado la paz desde el día que entré a gobernar este reino y *de las que estaban neutrales* cuando tomé posesión de su gobierno *que después se ratificaron* a la obediencia de su majestad […][32].

[32] «Informe de Alonso Figueroa y Córdoba….», *loc. cit.*, fj. 1 (destacado nuestro).

El recuento mostró que hacia febrero de 1673 serían en total 70 provincias y 38.500 indios los que «habrían dado la obediencia a S.M.»[33]. Cifra que contradice y cuestiona el oidor De la Peña Salazar, informando al rey que serían muchos menos y que sólo contando a las familias se llegaría a cifras tan altas: «en todas las dichas reducciones *los más indios que pueden haber de lanza*, que son los guerreros y valerosos», serían ocho mil y que llegarían con sus familias a cincuenta mil almas[34].

En esta polémica sobre la cantidad de indígenas que habrían dado la obediencia se ve que la categoría «neutrales» sólo tiene cabida transitoriamente para mostrar un progreso con su desaparición. En aquel territorio y aquella época es impensable para el mundo hispano reconocer plenamente la neutralidad de los grupos araucano–mapuches, porque equivaldría a reconocer su independencia y soberanía. Al solicitar operarios evangélicos, necesarios para enseñar a tantos nuevos sujetos de su majestad, Henríquez se ganaba además la aprobación de los religiosos, pues tanto el obispo como los jesuitas le dieron el apoyo requerido para resistir a las intrigas que tejían sus adversarios. No obstante, complacer totalmente a los religiosos le resultaba delicado a un gobernador para el cual la existencia de «enemigos rebeldes» permitía y justificaba la caza de esclavos.

De «enemigo rebelde» a «pieza de esclavo»: límites y contradicciones

· El interés de las piezas

Declararse «indio amigo» podía ser una cuestión de vida o de muerte para los grupos de tierra adentro que eran objeto de incur-

---

[33] «Carta a S. M. de Juan Henríquez» (Santiago, 29 de noviembre de 1680), AGI.Ch, vol. 62, s/fº. La carta comienza: «Recibí la cédula de V. M. de 12 de julio de 1679 en que ordena se cuide mucho de que los naturales destas provincias seans instruidos en las cosas de nuestra Santa Fe […]».

[34] Carta a S. M. del oidor Juan de Peña Salazar (Santiago, 1º de marzo de 1678), AGI.Ch, vol. 62, s/fº (destacado nuestro).

siones armadas movidas por el interés de las *piezas*. El gobierno de Henríquez coincide con el último período de esclavitud legal de los indígenas apresados en «justa guerra». Durante su gobierno, numerosas entradas –también llamadas *malocas*– sacaron *piezas* de esclavos, degollando a otros tantos indios *aucaes* («rebeldes»). El cabo gobernador de Purén y Repocura, Figueroa y Córdoba, describe sus expediciones y las de sus capitanes, secundadas por los indios amigos. Enumera precisamente el detalle de las acciones y los estragos cometidos. Un ejemplo, entre muchos otros: el capitán Pérez de Villagrán pasa por Maquegua sin efectuar castigo; pero, al llegar a Allipén, degolla a «más de cien indios de los muchos que se resistieron»[35].

Los *aucaes* eran los que no había dado la paz y podían ser esclavizados. En el cuadro 1, aparecen a los dos extremos: antes de ser capturados se los califica de *aucaes* y el mismo término aparece en las actas de venta. Para la mayoría de los «amigos» que no recibían sueldos del ejército, la recompensa por su accionar era el botín: ganados menores y mayores, y sobre todo las *piezas* de esclavos. Para los soldados españoles, por su parte, que recibían un salario escaso y discontinuo, también el incentivo de las *piezas* era considerable. Cuando no efectuaban directamente las capturas, las compraban a los «amigos» y les sacaban un mejor precio al volver a venderlas en Concepción, Chillán o Santiago, y a veces hasta en Lima. Sin embargo, el mayor beneficio de este comercio de seres humanos lo sacaban los propios gobernadores. Según cronistas como Quiroga, o Córdoba y Figueroa, el enriquecimiento de muchos gobernadores y altos mandos del ejército fue espectacular gracias al beneficio de las piezas. Este último cronista hace un balance muy favorable del gobierno de Henríquez, pero también sentencia: «tan fina fue su política como ardiente su interés»[36]. La historiografía chilena, retomando principalmente esta fuente, señala tanto la codicia como la inteligencia de Henríquez[37].

---

[35] «Informe de Alonso Figueroa y Córdoba…», *loc. cit.*, fj. 72.

[36] Córdoba y Figueroa, 1876 [1745] : 304. Pese a la inversión de los apellidos, el cronista Pedro Córdoba y Figueroa es efectivamente el hijo de Alonso Figueroa y Córdoba, actor de muchos de los hechos estudiados y autor del informe referido.

[37] Los datos aportados por Córdoba y Figueroa sobre el enriquecimiento del

Córdoba y Figueroa efectúa un recuento contrastado que pretende ser fidedigno de lo que ganó siendo gobernador de Chile:

> Fué el gobernador que más rico ha salido del reino: muchos reputaron su caudal por el de un millón de pesos, algunos, poniéndose en lo promediado, lo extendían a setecientos mil pesos, *según lo tenemos visto y oido a personas dignas de credulidad*, sin que sea exceso, según las entradas que diremos al fin de su gobierno[38].
> […] antes ni después ninguno salió tan acaudalado […][39].

Pedro de Córdoba y Figueroa aporta cifras muy altas para la saca de *piezas*: 1.200 personas desnaturalizadas en Viluco, 1.300 en Huambalí. Aunque es probable que cometa un error y se trate de un mismo episodio –Viluco sería el lugar de captura y Huambalí o Guambalí el lugar de deportación, lo que involucraría a unas mil doscientas personas y no al doble–, la *saca* es de todos modos considerable. Habitualmente, en las *malocas* se capturaban alrededor de 200 *piezas* y el cronista añade que en cinco años: «en este género de guerra lijera (sic) [...] se harían treinta entradas»[40]. Ello implica una saca de más de mil personas cada verano. Además de las *piezas* repartidas entre los vecinos y órdenes religiosas, se habrían vendido por cuenta y en beneficio del gobernador entre 600 y 800 esclavos, a un precio de 200 a 300 pesos cada uno, lo que sumaría un promedio de 175.000 pesos, monto muy considerable en el contexto estudiado. Estamos ante una práctica que, sin duda, enriquecía a los gobernadores, quienes eran, además, los únicos habilitados para decidir quién entre los indígenas podía o no ser esclavizado.

---

gobernador Henríquez sólo han sido cuestionados por Encina, 1983 [1952]: 153–154. Para los otros historiadores parecen dignos de fiar, aunque tampoco aporten fuentes anexas que corroboren estos datos.

38 Córdoba y Figueroa, 1876 (1745): 293.

39 *Ibid.*, 304.

40 *Ibid.*, 297 y 300.

· Una maloca injusta

La información precedente permite medir hasta qué punto interrogarse sobre las categorías no es una simple cuestión formal o un nominalismo abusivo. El valor performativo de la designación puede ser cuestión de vida o muerte, de libertad o de esclavitud. Pero, como lo recalcó, entre otros, Bourdieu, los mecanismos de validación no residen en el lenguaje en sí; se construyen en torno a relaciones de poder y dependen de la posición social del locutor que profiere la palabra autorizada; en este caso, el gobernador[41]. La averiguación sobre la maloca injusta, de la que fue acusado el capitán Laureano Ripete y el cacique Guchalao, corrobora las condiciones en las cuales el mundo hispano propiciaba o prohibía la esclavitud de los prisioneros de guerra[42]. La maloca fue desautorizada a posteriori porque no contaba con las validaciones requeridas: había sido efectuada «sin orden de la capitanía general»; o sea, de Juan Henríquez, gobernador y capitán general del reino de Chile. Era, en efecto, una prerrogativa de los gobernadores decidir la organización de una *maloca*, designar el blanco de la incursión armada y el destino final de las *piezas*. No obstante, el margen de maniobra del que disponían no era absoluto: la averiguación determinó que se trataba de «indios de paz» lo que significaba que no deberían haber sido maloqueados, ni siquiera por orden del gobernador. En este caso, la representación lingüística utilizada («enemigo», «rebelde», *aucae* –o sea, esclavizable–) entra en desfase y contradicción con el referente extra–lingüístico que se le asigna.

Las víctimas de la *maloca* –«el cacique Catilao con su familia y demás indios sus sujetos que estaban de paz»–[43], habían sido sacadas de sus tierras «por engaños» y «apresados por esclavos» pese a «salir a brindar con chicha» claro gesto de amistad para los araucano–mapuches. Con estos elementos, el jesuita Rosales elaboró un informe en

---

41 Bourdieu, 1982.

42 «Averiguación sobre la maloca injusta encabezada por el capitán Laureano Ripete» (Santiago, 1672), ANH.CG, vol. 484, fjs. 123–171v.

43 *Ibid*., fj. 138.

el cual denunciaba tal desajuste y pedía justicia. Necesitado del apoyo jesuita, el gobernador ordenó una averiguación al oidor Cuba y Arce, que finalmente declaró libres a los esclavos y dispuso que quienes no los liberaran serían multados[44]. Aunque de poco consuelo para las víctimas de tal violencia –el cacique Catilao había sido ejecutado al defender a su gente– esta averiguación y sentencia muestra los límites de un procedimiento performativo que se excede y deja de ser viable. En aquel entonces «maloquear los aucaes» era normal, pero el cacique Catilao «era indio de paz y no de guerra»; y, además, «era amigo de los españoles», insiste la viuda en la declaración[45].

Obrando paralelamente por la abolición total, los anti–esclavistas contrarrestaron puntualmente los desbordamientos del sistema tomando al pie de la letra la distinción entre «indios enemigos» –esclavizados en «justa guerra»– e «indios amigos» o «de paz», que no podían ser víctimas del mismo tratamiento sin contravenir las órdenes reales.

· El enemigo rebelde

Tanto «enemigo» como «rebelde» expresan oposición y antagonismo. Los españoles de Chile en el siglo XVII establecían una nítida distinción entre dos tipos de enemigos. Por un lado, el «enemigo de Europa», también llamado «enemigo del mar», personificado a principios del gobierno de Juan Henríquez por la expedición inglesa de Narborough que se acercó a la costa de Valdivia y causó gran recelo. Por el otro, el «enemigo de la tierra» o sea el nativo araucano–mapuche, que también era calificado de «rebelde» o *aucae*. En el contexto peninsular que recoge, por ejemplo, el *Tesoro* de Covarrubias[46], la diferencia entre el «enemigo» y el «rebelde» sería que este último estaría desconociendo a un superior y rompiendo una sujeción instalada. El «rebelde» cuestionaría la autoridad y dominación de un superior. Los caciques que no habían «dado las paces en los parlamentos», no

[44] *Ibid.*, fj. 143.
[45] *Ibid.*, fj. 132.
[46] Covarrubias Horozco, 1995 [1611].

habían reconocido la obediencia al rey y serían desde ese punto de vista más bien «enemigos» que «rebeldes». Considerando, en cambio, que sus antepasados habían estado bajo el dominio hispano y que los españoles se pensaban con legítimo derecho a dominar, serían más bien «rebeldes» que «enemigos».

En los documentos aquí estudiados, «enemigo» y «rebelde» parecen intercambiables para designar a los indígenas que no habían dado las paces –sin que aparezcan connotaciones diferenciales o contextos particulares– lo que podría estar ligado al estatuto ambivalente del territorio y de los habitantes del sur Bío–Bío[47]. Del mismo modo, el condensado «enemigo rebelde», muy común en los textos trabajados, puede ser interpretado como una manera de anular diferencias conceptuales entre «enemigos» y «rebeldes»; o bien, de sobrepasar la contradicción, inventando una forma híbrida en la que surge la posibilidad de crear una nueva realidad. La contradicción fundamental sigue siendo la de un territorio que se quisiera –y a veces es declarado– bajo control hispano, cuando los hechos lo desmienten repetidamente.

Conclusión

El título algo enigmático de este artículo quiere apuntar al indispensable trabajo de reflexión sobre la terminología utilizada, que podría encaminar a enmendar ciertas designaciones o a desprenderse de ciertas categorías que, aunque sean usuales en las fuentes, pueden desorientar gravemente el análisis. Pretender acabar con los indios «enemigos» y también con los «amigos» implica muchísimo más que proceder a entrecomillarlos en nuestros textos; pese a la comodidad del procedimiento, la toma de distancia es a menudo formal y vacía. Meterse de lleno en el problema conlleva entender en contexto los alcances ideológicos y pragmáticos de tales clasificaciones y decidir en cada situación particular si el hecho de retomarlas contribuye o no a la tarea proyectada; si ayudan realmente a pensar o si a veces ayudan a no pensar. En este caso, consideramos que las nociones de

[47] Obregón Iturra, 2007.

«amistad» y «enemistad» son interpretaciones específicas de conceptos más amplios, que serían la alianza y el antagonismo. En el lenguaje se plasman no sólo las ideologías sino también las estrategias políticas de los actores; es uno de los espacios donde se construyen y dirimen las relaciones de fuerza, tanto más cuando la validación suprema venía de un rey distante que, al disponer de escasos mecanismos para juzgar en el terreno, se pronunciaba en gran parte a partir de las cartas e informes recibidos por él y su Consejo.

La «amistad» hispano–indígena aparece como una alianza asimétrica y la contradicción señalada, entre «amistad» y «reducción», pudo ser percibida por los contemporáneos. Así, Quiroga dictaminaba: «Nunca pueden ser amigos el que domina y el dominado, y todas las inquietudes tienen el achaque en la desigualdad»[48]. Pero, a la vez, consideraba que «todos los achaques tienen proporcionados remedios» y, aunque no ignora las dificultades y obstáculos –que señala y deplora– confía totalmente en la solución que él mismo propone:

> […] y así, tratando con humanidad a estos bárbaros reducidos, defendiéndolos y no molestándolos, tengo por infalible que una vez reducidos nunca abandonarán sus reducciones […][49].

El sentir de este militar y cronista converge en este caso con la opción jesuita: dominar y convertir de manera persuasiva y protectora, amarrándolos a las reducciones.

El compuesto «amigos reducidos» participa de la misma tensión expresada en otros términos por Quiroga; su ambigüedad era útil tanto por la necesidad de informar al rey de los progresos obtenidos como para atraer caciques a los parlamentos, agasajándolos como «amigos» y prometiéndoles un trato privilegiado. En cambio, para el estudioso contemporáneo la expresión «amigos reducidos» es más útil y pertinente que «amigos» a secas, ya que explicita la particularidad de una alianza asimétrica que busca hacer del aliado por lo menos un subordinado y, a ser posible, un sometido. Sujetar y reducir son

---

48 Quiroga, 1979 (1690): 233.

49 *Ibidem*.

claramente el objetivo final de una compleja operación de construcción de un aliado subalterno.

Con «enemigo rebelde» emerge el mismo procedimiento de creación lingüística por reunión de dos términos contradictorios y, en otros contextos, incompatibles. La expresión así compuesta abre un espectro amplio a la hora de decidir quién será carne de esclavo. En las letras hispanas de principios del siglo XVII existe un procedimiento lingüístico similar –muy famoso y bastante más ameno que los aquí examinados– que ha llegado a ser casi el paradigma de una invención lingüística que, de cierto modo, logra sobrepasar la contradicción. Cuando el Quijote afirma que la bacía del barbero es el yelmo de Mambrino y que el barbero insiste que no es yelmo sino bacía, Sancho –al tener que pronunciarse– sale ingeniosamente del dilema resolviendo que es un *baciyelmo*, buscando anular así la contradicción por medio del lenguaje.

Saliendo del rodeo por la literatura, importa recalcar, a modo ya de cierre, que nuestro terreno de estudio calza difícilmente con los esquemas establecidos en el ámbito colonial y fomenta no sólo cierta creatividad a la hora de designar y de forjar categorías, sino también la invención de formas originales de interacción política. Son procesos conjuntos de invención que requieren ser considerados, también, conjuntamente. El esquema que ha hilvanado la reflexión, pese a todos sus límites y defectos –ser estático, no ser exhaustivo, etc.– tiene la ventaja de representar los apelativos en torno al vínculo político en función unos de otros, ayudando a descifrar el sistema subyacente. En el breve lapso de tiempo estudiado, lo que está concretamente en juego en el acto de designar y de clasificar es el conciliar los principios de la monarquía con los propósitos e intereses del gobernador. La política real busca afianzar y extender su poder atrayendo al mayor número a la condición de «amigos reducidos». El gobernador necesita asumir esa política y, a la vez, mantener espacios de saca de esclavos: al designar quiénes son los «enemigos rebeldes», está asegurando el aumento de su caudal con el beneficio de las futuras *piezas* de esclavos: la sed de enriquecimiento era tanto más fuerte que los nombramientos tenían una duración limitada, en principio, a ocho años. Henríquez movilizó ingeniosamente sus apoyos en Lima y España, supo ganarse aliados

dentro de los hispanocriollos de Chile y también respetar las formas y hacer marcha atrás cuando fue necesario. Su gran habilidad fue igualmente hacer de los «amigos» unos coadyuvantes de primer orden en la saca de *piezas*; y aunque durante el siglo XVII no fue ni el único ni el primero en manejar así a los «amigos reducidos», fue el último que tuvo el poder de decidir tan tajantemente quién era esclavizable puesto que, en efecto, le tocó recibir las órdenes de prohibición que marcaron el principio del fin de la esclavitud legal de los indígenas cogidos en «justa guerra». Las categorías de «enemigo», «rebelde» o *«aucae»* dejaron de ser sinónimos inmediatos e ineluctables de captura y esclavitud.

Documentación manuscrita

AGI.Ch, Archivo General de Indias (Sevilla), «Audiencia de Chile»: vols. 23, 56, 57, 62, 66 y 86.
ANH.CG., Archivo Nacional Histórico (Chile), «Capitanía General»: vol. 484.
ANH.Gay, Archivo Nacional Histórico (Chile), «Claudio Gay»: vol 36.
ANH.VM., Archivo Nacional Histórico (Chile), «Vicuña Mackenna»: vol. 300.
BN.BM.Ms., Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina, Manuscritos: vol. 311.

Bibliografía y fuentes impresas

Aubert Jean–Pierre, 1995. «Du nom 'Indien' attribué par Christophe Colomb aux indigènes du Nouveau Monde. Enquête sur sa diffusion et sa signification dans l'Europe du Ponant», en Jean–Pierre Sánchez (ed.), *Dans le sillage de Colomb. L'Europe du Ponant et la découverte du Nouveau Monde (1450–1650)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 265–272.
Austin John Langshaw, 1970. *Quand dire, c'est faire*, París, Seuil (1ª ed. en inglés, 1962).
Barros Arana Diego, 1932 [1884]. *Historia general de Chile*, Santiago, Editorial Nascimiento, 5.
Bazin Jean, 1999. «A chacun son Bambara», en Jean–Loup Amselle y Elikia M'Bokolo (eds.), *Au cœur de l'ethnie*, París, La Découverte, 1999 (1ª ed., 1985), 87–127.
Bechis Marta, 2001. «De hermanos a enemigos: los comienzos del conflicto

entre los criollos republicanos y los aborígenes del área arauco–pampeana, 1814–1818», en Susana Bandieri (coord.), *Cruzando la Cordillera..... La frontera argentino–chilena como espacio social*, Neuquén, Universidad Nacional del Comahue, 65–99.

Boccara Guillaume, 1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial: l'invention du soi*, París, L'Harmattan.

Bourdieu Pierre, 1982. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, París, Fayard.

Córdoba y Figueroa Pedro de, 1876 [1745]. *Historia de Chile (1492–1717)*, Santiago, Imprenta del Ferrocarril («Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional», II).

Covarrubias Horozco Sebastián de, 1995 [1611]. *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Castalia.

De Jong Ingrid, [en prensa]. «Funcionarios de dos mundos en un espacio liminal: los 'indios amigos' en la frontera de Buenos Aires (1856–1866)», *CUHSO. Cultura–Hombre–Sociedad*, Temuco.

Encina Francisco Antonio, 1983 [1952]. *Historia de Chile*, Santiago, Editorial Ercilla, 5.

Gay Claudio, 1852. *Historia física y política de Chile. Documentos sobre la historia, la estadística y la geografía*, París, chez l'auteur, 2.

Lecomte Patrick y Denni Bernard, 1992. *Sociologie du politique*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

Lienhard Martin, 1998. «El cautiverio colonial del discurso indígena: los testimonios», en Jorge Pinto Rodríguez (ed.), *Del discurso colonial al proindigenismo*, Temuco, Universidad de la Frontera, 9–28.

Obregón Iturra Jimena Paz, 2007. «Procès et *Parlamentos* hispano–indiens dans le Chili colonial, deux formes d'interventionnisme interconnectées», en Bernard Grunberg (dir.) *Enjeux et difficultés d'un modèle européen dans les sociétés coloniales*, París, L'Harmattan, 61–81.

___2008. «Aproximación crítica al pensamiento dicotómico. 'Indios amigos' versus 'indios enemigos' bajo el gobierno del marqués de Baides. Chile 1639–1645», *CUHSO. Cultura–Hombre–Sociedad*, Temuco, 15: 25–30.

___y Zavala Cepeda José Manuel, 2009. «Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: estrategias esclavistas en la frontera araucano–mapuche», *Memoria americana*, Buenos Aires, 17/1: 7–31.

Quiroga Jerónimo de, 1979 [1690]. *Memorias de los sucesos de la guerra de Chile*, Santiago, Editorial Andrés Bello.

Ratto Silvia, 2003. «Una experiencia fronteriza exitosa: el negocio Pacífico de Indios en la provincia de Buenos Aires (1829–1852)», *Revista de Indias*, Madrid, LXIII/227: 191–222.

Real Academia Española, 2002 [1726–1739]. *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos (ed. facsímil), 3 vols.

___1992. *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 2 vols.

Recanati François, 1986. «Du positivisme logique à la philosophie du lan-

gage ordinaire: naissance de la pragmatique», postface en Austin, 1970: 185–203.

___2008. *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, París, Gallimard.

Rosales Diego de, 1910 [1670]. «Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del reino de Chile», en Domingo Amunátegui Solar, *Las encomiendas de indíjenas en Chile*, Santiago, Imprenta Cervantes, II: 181–251.

____1910 [1672]. «Dictamen sobre la esclavitud de los indígenas chilenos dirigido a la Majestad de Carlos III», en Domingo Amunátegui Solar, *Las encomiendas de indíjenas en Chile*, Santiago, Imprenta Cervantes, II: 253–272.

Ruiz–Esquide Andrea, 1993. *Los indios amigos en la frontera araucana*, Santiago, DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Valenzuela Márquez Jaime, 2009. «Esclavos Mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la colonia», en Rafael Gaune y Martín Lara (coords.), *Historias de racismo y discriminación en Chile*, Santiago, Uqbar Editores, 225–260.

Villar Daniel y Jiménez Juan Francisco, 1996. «Indios amigos. El tránsito progresivo desdes la autonomía a la dependencia étnica en un sistema de contactos múltiples. El caso de Venancio Coihuepan en sus momentos iniciales (1827, frontera sur de Argentina)», en Jorge Pinto Rodríguez (comp.), *Araucanía y Pampas, un mundo fronterizo en América del Sur*, Temuco, Universidad de la Frontera, 146–164.

Zarka Yves–Charles, 2005. *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, París, Presses Universitaires de France.

¿Enemigos o rebeldes? Categorización hispana de la resistencia mapuche en el Chile del siglo XVIII[*]

José Manuel Zavala Cepeda

El presente artículo constituye un análisis que pretende alimentar el intercambio de ideas justamente sobre el tema central del coloquio que dio origen al presente volumen; es decir, sobre las denominaciones y clasificaciones que se usaron en el contexto colonial para referirse y comprender al otro. En este caso particular, al otro indígena que se situaba en los límites o fuera del dominio colonial.

No se trata de un estudio monográfico sobre acontecimientos particulares ni de un comentario de determinadas fuentes, sino más bien de una tentativa de interpretación, a la luz del conocimiento general de las fuentes del siglo XVIII relativas a los mapuches y de algunos textos específicos, del marco epistémico en que se dieron dichas denominaciones y clasificaciones.

Para este trabajo, hemos podido contar con la revisión de expedientes relativos a la rebelión mapuche de 1723, conservados en el Archivo General de Indias de Sevilla y en el Archivo Nacional Histórico de Chile, y con el examen de una serie de reales órdenes del período 1771–1793 conservadas en este último repositorio[1].

[*] Esta investigación ha sido realizada en el marco del proyecto «La imagen de los extranjeros y enemigos durante los conflictos bélicos del siglo XVIII en España y América», financiado por la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno de España, con cofinanciación europea FEDER (HUM2007–60178/HIST) y del proyecto FONDECYT N° 1090504: «Espacios interétnicos de encuentro y negociación en la Araucanía: génesis, transformaciones y significaciones de los parlamentos hispano–mapuches coloniales». Agradecemos infinitamente la generosidad y

Abordamos tres puntos principales en este texto. En primer lugar, tratamos de situar cuándo se utilizaba el calificativo de «enemigo» y cuándo el de «rebelde» para referirse a los mapuches hostiles a los españoles del siglo XVIII. En segundo lugar, hacemos referencia a las otras denominaciones utilizadas para designar a los indígenas enemigos y al marco epistémico a partir de cual estas denominaciones pueden ser entendidas. Y en tercer y último lugar, consideramos el problema de las dificultades taxonómicas que plantean actitudes y situaciones que son percibidas como cambiantes o indeterminadas por los hispanos.

¿Enemigos o rebeldes? Diferencias connotativas político–jurídicas coloniales

El punto de partida de nuestra reflexión respecto de la visión hispana de los «indios enemigos» en el Chile del setecientos tiene que ver con la utilización en el discurso colonial de dos vocablos distintos para dar cuenta de una misma reacción indígena violenta frente a la política y acción colonizadora: el de «enemigo» y el de «rebelde».

¿Por qué se utilizaba en algunas ocasiones el término «enemigo» y en otras el de «rebelde»? Al respecto, avanzamos una hipótesis que puede quizás parecer muy obvia pero que nos permite guiar nuestro trabajo: afirmamos que en el Chile colonial, calificar al indígena de «enemigo» era reconocerle una cierta soberanía; en cambio, designarlo como «rebelde» era atribuirle un cierto grado de sujeción al poder colonial.

Estas connotaciones político–jurídicas diferenciadas que conllevaba la utilización de uno u otro término muestran –según nuestro parecer– que la construcción discursiva colonial chilena del siglo XVIII, particularmente el discurso escrito oficial –que es el predominante en las fuentes– había integrado bien los argumentos filosóficos, políticos y

el aporte de nuestros colegas y amigos Luis Valenzuela, politólogo, y Gertrudis Payàs, traductóloga. Sus lecturas, comentarios y observaciones enriquecieron mucho este texto.

[1] AGI.Ch, leg. 93; ANH.CG, vols. 725, 728, 739 y 742; ANH.MV, vols. 4 y 5; Pietas, 1846 [1729].

jurídicos de la conquista de América. En particular, el uso del término «rebelde» en lugar de «enemigo» expresa una intención de adecuar la designación del otro a las orientaciones y normativas provenientes de la doctrina de la guerra justa y de la reglamentación indiana inspirada en ella, como una forma de sortear las restricciones respecto al uso de la violencia y de la coacción contra el indígena.

En efecto, la doctrina de la guerra justa, tal como la había planteado Francisco de Vitoria en la primera mitad del siglo XVI, establecía que la injuria era el único motivo válido de la guerra y sólo la república, representada por el príncipe, tenía derecho a emprender la acción bélica más allá de la legítima defensa[2].

El pensamiento de Vitoria recoge y sistematiza la tradición escolástica de los autores cristianos, principalmente de San Agustín, Graciano y Santo Tomás[3]. El meollo de la argumentación escolástica queda bien expresado en las palabras de Silvio Zavala:

> La doctrina escolástica exige, en primer lugar, que la guerra sea declarada por una autoridad legítima, esto es, por un poder que no esté sujeto a otro en el orden temporal; porque si dos súbditos de un estado se desavienen, como hay un juez que está por encima de ellos, deben referir a él su querella para que la decida; solamente cuando la diferencia afecta a poderes soberanos, que no pueden recurrir a una autoridad común más elevada para que restablezca la justicia, cabe emprender la guerra con autoridad legítima[4].

Si seguimos el razonamiento de esta doctrina, reconocer a alguien como «enemigo» –contrincante en la guerra– equivale a situarlo fuera de la jurisdicción de la autoridad legítima que emprende la acción bélica, ya que de otra manera ésta no se justifica. Efectivamente, si quien injuria se encuentra bajo la misma autoridad de quien es injuriado, entonces la guerra no es posible puesto que la autoridad puede actuar como juez y dirimir el conflicto. Para calificar a alguien de «enemigo»

---

2 Vitoria, 1981 [1539]: 111–129.
3 Vivó de Undubarrena, 2001.
4 Zavala, 1944: 77.

y hacerle la guerra era necesario entonces que no estuviera sometido a la misma autoridad y que, siendo imposible a dicha autoridad resolver el conflicto entre las partes, ésta decidiera emprender el desagravio por medios militares para hacer justicia.

Creemos entonces que dar la calidad de «enemigo» al indígena implicaba hacerlo –en teoría– parte de otra soberanía, es decir de otra república pues, como dice Vitoria siguiendo a Aristóteles, sólo la república se «basta a sí misma» y está autorizada a emprender la guerra[5]. La república o comunidad perfecta es «aquella que constituye por sí misma un todo unitario y no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, parlamento propio y magistrados propios, como lo son el reino de Castilla y el de Aragón y otros por el estilo»[6].

Por el contrario, calificar al indígena como «rebelde» era incorporarlo a la soberanía hispana, retirándole la soberanía diferenciada que el calificativo de «enemigo» contenía. El acto de injuria ya no es considerado, en este caso, una forma de agravio externo sino más bien una falta interna que altera un estado anterior. Es decir, el «rebelde» comete un acto de insumisión, de rechazo a un determinado orden, de desacato a una autoridad a la cual debe obediencia. De esta manera, quien ejerce el poder tiene ahora la autoridad legal para restablecer el orden, sujetar al «rebelde» y terminar con la rebelión sin necesidad de tomar en consideración los protocolos y normativas que se derivaban de la aplicación de la doctrina de la guerra justa.

Estas distinciones, como ya lo hemos señalado, no son menores en vista del marco jurídico colonial que restringía y precisaba los escenarios en que era legítimo o no ejercer violencia y hacer la guerra contra los indígenas y sus territorios, particularmente para esclavizarlos y apropiarse de sus bienes.

---

5 «Pero la república, en cambio, tiene autoridad no sólo para defenderse, sino también para castigar las ofensas inferidas a ella y a los suyos. La prueba nos la brinda Aristóteles: La república debe bastarse a sí misma. Ahora bien, no estaría suficientemente garantizado el bien público, si la república careciese de competencias para castigar injurias y tomar escarmiento de los enemigos»: Vitoria, 1981 [1539]: 117.

6 *Ibid*., 119.

Por ello es posible suponer que el vocablo «rebelde» fue utilizado con mayor frecuencia que el de «enemigo», una vez que fueron prohibidas definitivamente las prácticas esclavistas. En efecto, considerando que la política de la Corona fue suficientemente explícita durante el siglo XVIII en cuanto a no hacer la guerra a los indígenas ni esclavizar al enemigo, la coacción hispana solo podía tomar la forma legal de un acto de justicia y las prácticas esclavistas solo podían ejercerse disfrazadas de penas de destierro o privación de libertad aplicadas a «delincuentes» y no a «enemigos».

Así, al menos, interpretamos las palabras del gobernador Cano cuando consulta a la Real Audiencia en agosto de 1723 sobre su plan de campaña contra los «rebeldes». En esa ocasión, la principal autoridad chilena mostraba un conocimiento preciso de las Leyes de Indias y de la manera de proceder para actuar con la legalidad necesaria en su ofensiva militar, y al mismo tiempo poder retribuir a los soldados con cautivos, considerados no como «enemigos» esclavizados sino como «rebeldes» aprisionados:

> Hoy, en conformidad de las Leyes reales de Indias y repetidas cédulas de su Majestad con tantos aprietos expedidas, están negadas y prohibidas las esclavitud y malocas y solo está permitida la guerra defensiva; estoy en la inteligencia de no tener facultad de permitirlas pero consideradas las Leyes de Indias desde la octava hasta la oncena, titulo cuarto libro tercero de las recopiladas, se me da arbitrio para castigar, corregir y enmendar tales rebeliones, sublevaciones o delitos que cometiesen los indios, presidiendo primero lo que dichas Leyes contienen y cuando no sea pena correspondiente la de la esclavitud a lo menos no están libres de la de prisioneros o cautivos, pues han faltado a la obediencia desenfrenados tan desmedidamente y que mientras se daba cuenta a su Majestad (que Dios guarde) estuviesen los que se cogiesen y apresasen como prisioneros en poder o servicio de los que los tomasen y aprehendiesen; Juzgo que publicando esto por Bando hubieran muchos que se alentaran a venir a servir ocurriendo de todas partes con sus armas y caballos con quienes se pudiera hacer esta expedición[7].

[7] AGI.Ch, leg. 93.

Aquí tenemos, pues, expresada explícitamente la disyuntiva constante de las autoridades del reino de Chile entre respetar la legislación y las órdenes metropolitanas y llevar a cabo la conquista de las tierras y grupos indígenas del sur del Bío–Bío, concediendo a los combatientes y financistas de la guerra su retribución en «hombres», que si bien no podían ser entregados en calidad de «enemigos» esclavizados, al parecer sí lo podían ser en cuanto «rebeldes» apresados. Desde este ángulo, entonces, no parece casual que se prefiera el vocablo «rebelde» al de «enemigo».

La cuestión de fondo tiene que ver con la persistencia de las prácticas de deportación y tráfico de mapuches durante el siglo XVIII a pesar de la prohibición definitiva de la esclavitud en el último cuarto de la centuria anterior. Este tráfico se evidencia como elemento estructural de la dinámica de la frontera indígena del Bío–Bío, hasta tal punto que siempre parece necesario encontrar subterfugios que permitan mantener estas prácticas esclavistas. El sostenimiento del ejército fronterizo y la realización de cualquier ofensiva militar contra los indígenas debían prever alguna forma de retribución a los combatientes; y la más operativa, al parecer, era el botín de guerra en ganado, cosechas, enseres y, sobre todo, cautivos[8].

¿De qué manera esta razón práctica de esclavitud viene a fundamentarse jurídica y teóricamente? ¿Cómo opera la lógica clasificatoria del otro frente a estas complicaciones jurídico–políticas?

Nos parece que sólo contrastando los fundamentos teórico–jurídicos de los sistemas clasificatorios del otro indígena con las prácticas concretas que se dan en contextos históricos particulares, podemos comprender toda la sutileza de las denominaciones y de la categorización hispana del mundo indígena. De ahí nuestro interés por saber cuáles eran las particularidades en la utilización diferenciada de términos como «enemigo» y «rebelde».

Al respecto es interesante agregar algunos elementos de la teoría de la guerra que nos aporta Diego de Rosales en su manifiesto apologético

---

[8] Tratamos el tema de las formas encubiertas de esclavitud indígena en la frontera araucano–mapuche en un reciente artículo: Obregón Iturra y Zavala Cepeda, 2009.

contra la esclavitud de 1670, que resume una idea compartida, según él mismo lo señala, por los autores más respetados de la época. Este jesuita señala que existen dos tipos de guerra: una que se hace para «mal y destrucción» y otra que se hace para «bien y pacificación»[9].

El primer tipo correspondería a la guerra contra «moros y turcos», pues son enemigos de la fe y de la cristiandad, y la segunda a aquella que los soberanos católicos mandan hacer a los indios para su bien, con el fin de «introducir la religión cristiana, reducirlos a policía y sujetarlos a la obediencia de principios cristianos»[10]. Es decir que la guerra a los indios es sólo un medio, limitado y transitorio, que permitiría transformar a otro, cultural y religiosamente diferenciado, en alguien «reducido» a la cultura y religión verdaderas. Esta sería una guerra muy distinta de la que se emprende contra un «enemigo» radical, frente al cual la posibilidad de asimilación cultural y conversión religiosa era muy remota. Lo anterior supone que el estatus de «enemigo» era por definición, para el indígena, un estatus transitorio que duraba solo el tiempo necesario para su reducción.

Por otra parte, la distinción entre dos tipos de guerra conlleva también implícitamente una cuestión de soberanía territorial, pues quien habla de guerra entre moros y cristianos se refiere no solo a grandes civilizaciones en conflicto, sino también a grandes áreas geográficas bajo soberanías y poderes políticos claramente distintos. Se trata de un contexto de guerra internacional entre fuerzas relativamente equilibradas. En cambio, en la lógica hispanocolonial, gran parte de América formaba parte del estado español y, por lo tanto, jurídicamente, sus habitantes podían ser difícilmente considerados como «enemigos externos»; si lo fuesen, más bien serían «enemigos internos»; es decir, «rebeldes».

Por todo ello, parece ser que durante el siglo XVIII calificar al indígena que resistía militarmente de «rebelde» y no de «enemigo» se ajustaba mejor a los preceptos y normas establecidos en un derecho indiano que ya había sentado las bases político–jurídicas sobre las cuales se construía el discurso oficial. Buscando los orígenes de

[9] Rosales, 1910 [1670]: 185.
[10] *Ibid.*, 186.

dichos fundamentos encontramos las ideas de Vitoria, que permiten distinguir entre guerra externa y justicia interior, y los argumentos de Rosales que establecen el carácter transitorio y limitado de la coacción ejercida contra los indígenas.

Las otras denominaciones de los indios «enemigos» o «rebeldes»

Durante el siglo XVIII se dan otras denominaciones para referirse a las poblaciones indígenas que se situaban fuera del territorio bajo control español de Chile, en los espacios donde vivían los «enemigos» o «rebeldes»; aunque claramente no todas esas poblaciones eran identificadas bajo una de aquellas clasificaciones.

Entre las denominaciones más usadas figuran las construidas sobre principios civilizatorios; en primer lugar, las referentes a la situación frente al cristianismo: «indios infieles», «paganos» o «gentiles». Pero también hay denominaciones que, además del aspecto religioso, expresaban de una manera más amplia la situación frente al modo de vida occidental ideal; es el caso de la denominación «indios bárbaros».

Más raramente –en el caso de Chile– se usa la expresión «indios bravos», que podemos considerar hacía referencia a la condición «rebelde» o «enemiga» de algunas poblaciones.

Por último, el término «indios fronterizos» se utiliza bastante y no sólo para referirse a la situación geográfica de vecindad de algunas poblaciones, sino en un sentido amplio y genérico para referirse a los indígenas que habitaban los territorios que se suponía algún día serían conquistados.

Si bien estas denominaciones se basan en criterios que no tienen que ver necesariamente con la actitud de resistencia militar frente al colonizador, se entrecruzan con las definidas bajo un criterio político–militar. En primer lugar, porque las poblaciones incluidas en estas diferentes denominaciones se situaban en los mismos territorios y formaban parte de las mismas sociedades; y, en segundo lugar, porque los diversos principios que sustentaban los criterios clasificatorios formaban parte de un sistema de pensamiento hispanocolonial en

que lo teológico, lo cultural y lo político no estaban necesariamente escindidos en conjuntos teóricos autónomos e independientes.

Dicho lo cual, es necesario tratar de encontrar y comprender los principios sobre cuya base se establecían las denominaciones que estamos examinando.

Una primera respuesta a este objetivo nos lleva a afirmar que los sistemas denominativos aplicados a los indígenas obedecían a modelos taxonómicos construidos a partir de pares de opuestos que establecían categorías suficientes y mutuamente excluyentes entre un polo positivo y un polo negativo.

Habría que buscar los orígenes de estos modelos taxonómicos en el pensamiento helénico, particularmente en Aristóteles (384–322 a.C.), quien enuncia su método en *Las categorías*[11] y lo aplica en su *Política*[12]; por ejemplo, cuando describe las oposiciones entre alma/cuerpo, hombre libre/esclavo, hombre/mujer, adulto/niño, situando siempre la virtud, lo positivo y lo completo por un lado, y lo defectuoso, lo negativo y lo incompleto por el otro[13].

Este método taxonómico será posteriormente retomado por Porfirio (232–304 d.C.) en su obra *Isagoge*[14] y difundido por los autores medievales bajo la forma de un esquema lógico que se hizo célebre con el nombre de *Árbol de Porfirio*. Este esquema se presenta como un árbol en cuyas raíces se sitúan las categorías o géneros supremos desde donde se van ramificando por divisiones sucesivas diversos pares de opuestos hasta llegar al individuo. El *Árbol de Porfirio* puede representarse de la siguiente manera[15]:

Sustancia: *corpórea / incorpórea*
Sustancia corpórea [cuerpo]: *animado / inanimado*
Cuerpo animado: *sensible / insensible*
Cuerpo animado sensible [animal]: *racional / irracional*
Animal racional: *mortal / inmortal.*
Animal racional mortal: *Sócrates, Platón, etc.*

[11] Aristóteles, 1988: 99–101.
[12] Aristóteles, 1983.
[13] *Ibid.*, Libro I.
[14] Porfirio, 2003.
[15] Abbagnano, 1963: 96–97.

Se hace evidente, entonces, que para comprender mejor las denominaciones a las que estamos haciendo referencia necesitamos conocer los «pares opuestos» que permitían clasificar y diferenciar en categorías alternas a los indígenas y de esta manera definirlos y situarlos en alguna posición.

Con tal fin hemos construido tentativamente un modelo de duplas de categorías que podría responder a esta lógica clasificatoria, partiendo de las denominaciones más utilizadas en los diversos dominios y ordenándolas en pares de opuestos en función de las cargas semánticas que –consideramos– les eran generalmente atribuidas en la época.

De esta manera, podemos presentar un esquema provisorio de cuatro pares dicotómicos sobre la base de cuatro ámbitos:

– El ámbito militar, que nos entrega la dupla: *amigo/enemigo*.
– El ámbito político, que proporciona la dicotomía: *reducido/rebelde*.
– El ámbito teológico, que establece la diferencia entre: *cristiano/infiel*, *gentil* o *pagano*.
– El ámbito civilizatorio o cultural, que distingue entre: *«el que vive en policía»/«el bárbaro»*.

Este esquema solo constituye una propuesta provisoria; no pretendemos ser exhaustivos en cuanto a las denominaciones. Tampoco hay que pensar que estas duplas dicotómicas no pudieran intercambiarse: por ejemplo, colocar «bárbaro» en lugar de «rebelde» o «infiel» en lugar de «enemigo», pues lo propio de un pensamiento integrador como el hispanocolonial era justamente producir interrelaciones entre lo teológico, lo cultural y lo político–militar en la interpretación del mundo.

La cuestión del tránsito entre categorías y el problema de las situaciones intermedias

Sin lugar a dudas, uno de los principales problemas de las designaciones y de los sistemas taxonómicos de lo humano en el mundo

colonial hispanoamericano era el hecho de que los individuos pudieran pasar de una categoría a otra según los momentos y las circunstancias; aunque estas categorías fueran concebidas como opuestas e infranqueables. También se presenta la dificultad –particularmente con los procesos de mestizaje– de la existencia de situaciones intermedias entre categorías o del surgimiento de nuevas categorías que tienden a desdibujar las marcas que permitían establecer las clasificaciones en estas clases dicotómicas.

Para ilustrar concretamente estas situaciones de tránsito o ambigüedad entre categorías, vamos a ver las dificultades que se presentaron a los hispanos durante la rebelión mapuche de 1723 para determinar quienes –entre los actores indígenas de los acontecimientos– podían entrar en la clase «amigo» y quienes en la clase «enemigo» o «rebelde». Presentamos brevemente las situaciones:

Según la versión posterior de Jerónimo Pietas, el hecho de que un acto de violencia local casi anecdótico se convirtiera en alzamiento generalizado en 1723 se habría debido justamente a un error de interpretación del comandante de la plaza de Purén, el cabo Mateo Gallegos, quien consideró indebidamente como «enemigos» a los caciques Colompillán, Millachine y Llancapel, de Quechereguas. Estos caciques se habían dirigido en son de paz al fuerte de Purén para dejar en manos de su comandante a las viudas de los soldados fronterizos ajusticiados por sus indios «subalternos». Gallegos, que no comprendió el gesto de estos caciques, les habría apresado y maltratado consiguiendo con ello el sitio y acoso de Purén[16].

Se aprecia más claramente esta dificultad para distinguir «amigos» de «enemigos» en la declaración jurada que tomó en Purén, en el mes de abril de 1723, el maestre de campo Manuel de Salamanca al capitán de amigos José de Soto, quien acababa de llegar al fuerte después de haber huido de su «reducción» y haberse refugiado en la de Boroa, donde estaba Juan Llerllanca, hombre principal[17]. Soto señala, en parte de su declaración, que:

[16] Pietas, 1846 [1729]: 507.
[17] ANH.MV, vol. 5, fjs. 64v–66v.

> […] todos los Yndios que parecen leales, o amigos, del biobio para acá están alzados, aunque es verdad que muchos están violentados.
>
> Y que sobre todo esperan que se gane esta plaza de Purén para declararse enemigos todos y que esto lo sabe del dicho Juan Llerllanca, quien le rogó a este declarante, lo declarase así a los Españoles y que lo hiciese en Secreto, sin que tomacen su nombre en boca, por correr riesgo manifiesto su vida y la de toda su familia; y que dijere a los dichos españoles, que él es nieto de Paynemal, hijo de Payllaguenpo, quienes han sido siempre leales.
>
> Pero que al presente de temor de que no los maten es preciso venir en la junta con los enemigos que disponen ganar a Purén, pero que vendrá en [su] caballo pícaro con una divisa en la lanza, como una cinta, o un trapo, y que los demás no traerán divisa, y que esta señal dá para que los españoles no le tiren valasos y que ha corrido la flecha hasta Arauco[18].

Según la declaración de Soto, todos los «amigos» que parecían leales estaban alzados; es decir, en ciertas coyunturas, las diferencias entre «aliado» y «enemigo» no tenían mayor significación. Más paradigmático aún parece el caso del «hombre principal» Juan Llerllanca quien, aún declarándose abiertamente fiel a los españoles y habiendo tenido bajo su protección al propio Soto, señalaba que se vería «obligado» a participar en el ataque contra la plaza de Purén, pero que en esta circunstancia daría signos para ser reconocido como aliado de los españoles.

En consecuencia, parece ser que un problema central para los españoles –particularmente en las coyunturas de violencia– era poder identificar a los «enemigos» o «rebeldes» y lograr mantener a los «amigos» en la amistad y a los «reducidos» en reducción. En otros términos, la dificultad consistía en saber quién podía entrar en la categoría «enemigo» o «rebelde» y quién en la categoría «amigo» o «reducido».

[18] *Ibid*., fj. 65.

Posiblemente nos encontramos aquí frente un límite conceptual importante que tiene que ver –creemos– con lógicas sociopolíticas disímiles entre el mundo europeo y el mundo indígena, pues ambos universos consideraban de manera diferente cuándo, cómo y contra quién era legítimo ejercer la violencia y la hostilidad[19].

Para los mapuches, la guerra obedecía a principios de reciprocidad y nunca nadie era «amigo» o «enemigo» por definición y para siempre. Los sistemas de alianzas y de oposiciones eran de geometría variable y seguían trayectorias de ampliación o de disminución según evolucionaran las capacidades de aliarse, de resistir o de trasladar la hostilidad, entendida esta última como una forma de reciprocidad negativa frente a otra de reciprocidad positiva[20], pasando de la apropiación violenta y del ataque físico al intercambio pacífico y a la negociación.

La guerra y los intercambios comerciales pacíficos son difíciles de separar en una sociedad donde se busca el equilibrio en las relaciones con el otro, aquel con quien nunca está totalmente conjurado el peligro de la enemistad y a quien es preciso tener como aliado gracias al intercambio recíproco[21].

Respecto a la poca claridad de las «clases» de hombres que se enfrentaban en las guerras hispano–indígenas hay que agregar algo que es particularmente verificable durante el siglo XVIII: la superposición de conflictos intra–indígenas con conflictos hispano–indígenas[22]. De

---

19 Sobre este aspecto, es atingente el análisis que hace Tzvetan Todorov, cuando distingue la violencia del «sacrificio», propio de las sociedades indoamericanas –donde la muerte es siempre un acto de reconocimiento de la identidad del sacrificado y cuyo desarrollo se lleva a cabo en la plaza pública–, de la «matanza», que es característica de las sociedades colonizadoras –donde la víctima debe morir en el anonimato y el acto debe realizarse en lo posible sin publicidad: Todorov, 2003 [1982]: 156.

20 Esta distinción la tomamos de Sahlins, 1976.

21 Como bien lo expresa Claude Lévi–Strauss a propósito de los Nambiquara de la Amazonía: «Los conflictos guerreros y los intercambios económicos no constituyen solamente dos tipos de relaciones coexistentes, sino más bien dos aspectos opuestos pero indisociables de un mismo proceso social. La hostilidad da paso a la colaboración y viceversa»: Lévi–Strauss, 1943: 138 (traducción nuestra).

22 Es indudable que en el discurso hispano existe un ocultamiento –intencional

este modo, en algunas situaciones, particularmente durante el último cuarto de la decimoctava centuria, los españoles solo figuran –o tratan de figurar– como fuerzas auxiliares de los indios «amigos» en las guerras contra sus «enemigos» indígenas[23].

Para concluir, es posible afirmar que existió en el discurso colonial una tendencia a simplificar y agrupar a los humanos a partir de las categorías de base; de esta manera se hablaba, por ejemplo, de guerras entre «indios» y «españoles», uniformizando bajo estas grandes categorías a combatientes de muy diversa pertenencia étnica. En general, entre las fuerzas españolas, además de los indígenas –que casi siempre eran mayoría– había también mulatos, mestizos, negros y algunos extranjeros; también entre las fuerzas indígenas se señalaba la presencia de mulatos y mestizos.

El «indio de la tierra», es decir el mapuche del sur del Bío–Bío, podía ser considerado «amigo» o «enemigo», pero al estar fuera del control territorial hispano poseía una libertad y autonomía considerables; de ahí que fuera siempre sospechoso y que se requirieran dispositivos y sistemas particulares para asegurar su «fidelidad» en un contexto de márgenes imperiales apetecidos por otras potencias. Dichos dispositivos consistían fundamentalmente en una orgánica militar y subsidiariamente misional que se encargaba de configurar el sistema de relaciones fronterizas.

El calificativo de «indio fronterizo» viene muchas veces a resolver esta dicotomía simplificadora entre «reducido» y «rebelde», entre «amigo» y «enemigo». La semántica del término «fronterizo» permite dar cuenta de una realidad difícil de catalogar. De esta manera, lo

---

o no– de las contrapartes indígenas de los indios «enemigos». Según José Luis Martínez, la construcción discursiva colonial tiende a invisibilizar a los indígenas bajo dominio o control hispano: «[…] los indios pacíficos no son sujeto colectivo por describir, usualmente no se les identifica colectivamente, ni se señala sus lugares de origen ni sus autoridades, son 'narrativizados' como distintos de los 'indios de la tierra' (estos son siempre los naturales o insumisos), constituyen así un campo semántico de 'siervos' de los señores (los españoles) que los protegen; en las descripciones, los indios de servicio se mencionan después del ganado y en la misma condición de debilidad o indefensión»: Martínez Cereceda, 2004: 45.

[23] Es el caso de las alianzas hispano–pehuenches: Zavala Cepeda, 2007.

«fronterizo» puede ser aceptado como categoría intermedia, puesto que se le considera como un estado transitorio, una etapa de transformación aún no cristalizada, fruto de lo inconcluso de la conquista y colonización del cuerpo, el alma y el territorio indígenas[24].

Conclusión

Los problemas de denominación y las ambigüedades clasificatorias relativas al mundo indígena no pueden entenderse solamente como efecto de las insuficiencias y limitaciones de las fuentes; es decir, como un problema metodológico de la observación histórica, como una dificultad que tenemos los investigadores para acceder al real sentido de las cosas, pues dichos problemas constituyen en sí mismos el «real sentido» de las cosas.

Las complicaciones y las confusiones denominativas y clasificatorias también lo eran en su tiempo y puede sospecharse que lo eran, en ciertos casos, intencionalmente. También existían diferencias de puntos de vista e interpretaciones diversas frente a un mismo fenómeno que igualmente podía ser un fenómeno ambiguo, cambiante y complejo.

La utilización del vocablo «rebelde» en lugar de «enemigo» en la frontera indígena de Chile durante el siglo XVIII no fue caprichosa y obedeció a una manera de abordar las formas de resistencia activa a la colonización hispana que tomaba en consideración las sutilezas teórico–jurídicas que enmarcaban la política y la acción colonizadoras.

Más ampliamente, los sistemas denominativos de lo indígena vigentes en la decimoctava centuria obedecían a principios clasificatorios dicotómicos que los autores escolásticos hispanos habían adoptado y adaptado del mundo helénico y particularmente de Aristóteles. Sin embargo, la aplicación de dichos principios dicotómicos chocaron muchas veces con las transformaciones, mezclas y múltiples dimensiones de las identidades y de las estrategias de relación al otro que

[24] Sobre esta manera de entender lo «fronterizo», Zavala Cepeda, 2008: 97–99; Obregón Iturra, 2008.

asumieron las poblaciones indígenas que dichos principios trataban de fijar lingüísticamente.

Documentación manuscrita

AGI.Ch., Archivo General de Indias (Sevilla), «Audiencia de Chile»: leg. 93.
ANH.CG., Archivo Nacional Histórico (Chile), «Capitanía General»: vols. 725, 728, 739 y 742.
ANH.MV., Archivo Nacional Histórico (Chile), «Morla Vicuña»: vols. 4 y 5.

Bibliografía y fuentes impresas

Abbagnano Nicola, 1963. *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.
Aristóteles, 1983. *Política*, ed. Julián Marías y María Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
___1988. *Las Categorías*, ed. Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch, Santiago, Editorial Universitaria.
Goody Jack, 1998. «De l'oral à l'écrit: rencontre avec Jack Goody. Propos recueillis par Nicolas Journet», *Sciences humaines*, Auxerre, 83: 38–41.
Lévi–Strauss Claude, 1943. «Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud», *Renaissance*, New York, 1: 122–139.
Martínez Cereceda José Luis, 2004. «¿Cómo hablar de indios e identidades en el siglo xvi?: una aproximación a la construcción de los discursos coloniales», *Historia indígena*, Santiago, 8: 41–55.
Obregón Iturra Jimena, 2008. «Concepciones hispanas en torno a un territorio en disputa: araucano–mapuches y españoles durante el siglo xvii», *Cultura y representaciones sociales*, México, 4: 72–92.
_____ y Zavala Cepeda José Manuel, 2009. «Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: estrategias esclavistas en la frontera araucano–mapuche», *Memoria americana*, Buenos Aires, 17/1: 7–31.
Pietas Gerónimo, 1846 [1729]. «Noticias sobre las costumbres de los Araucanos» (Concepción, 11 de Junio de 1729), en Claudio Gay, *Historia física y política de Chile. Documentos sobre la historia, la estadística y la geografía*, París, chez l'auteur, I: 486–516.
Porfirio, 2003. *Isagoge*, ed. Juan José García Norro y Rogelio Rovira, Barcelona, Anthropos.
Rosales Diego de, 1910 [1670]. «Manifiesto apológetico de los daños de la esclavitud del reino de Chile», en Domingo Amunátegui Solar, *Las encomiendas de indíjenas en Chile*, Santiago, Imprenta Cervantes, ii: 181–251.

Sahlins Marshall, 1976. *Age de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, París, Gallimard.
Todorov Tzvetan, 2003 [1982]. *La conquista de América: el problema del otro*, Buenos Aires, Siglo xxi Editores.
Vitoria Francisco de, 1981 [1539]. *Relectio de Iure Belli o paz dinámica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Vivó de Undubarrena Enrique, 2001. «Urumque ius: guerra, tregua y paz en el derecho medieval», *Boletín de la Facultad de Derecho*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 17: 163–205.
Zavala Silvio, 1944. *Ensayos sobre la colonización española en América*, Buenos Aires, Emecé Editores.
Zavala Cepeda José Manuel, 2007. «Teoría y práctica indígenas de la guerra en las fronteras de la América hispánica del siglo xviii: el caso de los mapuche o araucanos», en David González Cruz (coord.), *Propaganda y mentalidad bélica en España y América en el siglo xviii*, Madrid, Ministerio de Defensa, 95–119.
___2008. *Los mapuches del siglo xviii: dinámica interétnica y estrategias de resistencia*, Santiago, Universidad Bolivariana.

Los cautivos en Chile colonial: problemas en la clasificación de un «tipo ideal»

Macarena Sánchez Pérez

El siguiente trabajo tiene como objetivo dar cuenta de un vacío historiográfico respecto al estudio del cautiverio. Buscamos visualizar este descuido en torno a la verificación de una limitación metodológica en el concepto de «cautivo», el que hasta ahora sólo ha centrado su mirada en las víctimas hispanas, excluyendo sistemáticamente a los cientos de prisioneros cautivos en guerra de origen indígena.

El cautiverio fue un problema que cruzó a la sociedad colonial, sobre todo la que se asentaba en zonas aledañas a la frontera. Hombres y mujeres de los distintos sectores sociales, grupos étnicos y edades, religiosos y militares, fueron víctimas de la azarosa situación que se vivía en torno a los conflictos interétnicos que se desarrollaron en determinadas regiones del continente. Autoridades indígenas y españolas –y, entre estas últimas, tanto civiles como eclesiásticas–, buscaron intervenir, «mediar», en favor de las familias deshechas. La población civil hispana, por su parte, donó recursos destinados al «Fondo para la Redención de Cautivos» a cargo de la Orden de la Merced. A pesar de ello, los estudios historiográficos referentes al cautiverio en América Hispana no cuentan con un *corpus* muy amplio de publicaciones al respecto.

La escasez literaria referente al tema del cautiverio en Chile colonial es generalizada. La atención se ha puesto reiteradamente –tanto desde la historiografía como desde la literatura– en las visiones y discursos subyacentes a la conocida obra de Núñez de Pineda y Bascuñan, *El cautiverio feliz*[1]. La historiografía no ha configurado un patrón, una

[1] Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001 [1673].

tipología de lo que significó el cautiverio en el Chile colonial[2]. Este descuido se resiente aún más producto de las limitaciones conceptuales que se reproducen en los distintos trabajos. Hasta ahora, cuando hablamos de «cautivo», se da por sentado que nos referimos al cautivo europeo en manos de sus captores indígenas y se ha perpetuado una despreocupación por los numerosos indígenas igualmente víctimas durante este período[3].

Esta perspectiva hermenéutica nos presenta un nuevo desafío metodológico. ¿Cómo situar al indígena dentro de nuestro objeto de estudio si, por un lado, no contamos con fuentes testimoniales directas de cautivos amerindios y, por otro, la gran mayoría de estos cautivos fueron tempranamente esclavizados, perdiendo de este modo su categoría de «cautivo»?

Haciéndonos cargo, para efectos de este artículo, del segundo problema expuesto, debemos establecer que el cautiverio, como categoría, presenta límites difusos frente a otras realidades colindantes, como la esclavitud, lo que hace muy difícil la selección e interpretación de las fuentes, así como también la configuración de un modelo, es decir,

---

[2] La atención se ha puesto reiteradamente en la información etnográfica que puede entregar el cautivo, los aspectos de mestizaje, la convivencia y los estatus de los cautivos en la sociedad captora; pero poco se ha hecho respecto a las etapas y características propias de la condición del cautiverio en sí. Poco se conoce de las dinámicas particulares de la captura, rescate, traslados, ventas o trueques del cautivo o de sus agentes mediadores a la hora de la redención. Tampoco se ha hecho un esfuerzo por historizar el fenómeno como parte de un proceso mayor de relaciones político–militares en la zona y ver el rol que en ella desarrollaron; y, quizás lo más complejo, es que no se han publicado estudios que busquen erradicar la postura etnocéntrica del fenómeno.

[3] Para el caso chileno no conocemos ningún trabajo que aborde el tema desde esta óptica en profundidad y para el argentino sabemos sólo de dos artículos que van en esta dirección: Villar, 2001 y Doucet, 1988. El primero estudia al indígena no sólo como agente captor, sino también sujeto víctima de cautiverio. Sin embargo, su propuesta sólo se circunscribe al cautiverio entre indígenas y no nos da cuenta de la otra arista, del cautiverio donde el indígena es capturado y sometido por «agentes blancos». El trabajo de Doucet, por su parte, se basa principalmente en la investigación de leyes y ordenanzas respecto a la prohibición de la esclavitud en la zona y su falta de correspondencia con documentación que reconoce la permanente presencia de prisioneros de guerra y cautivos indios que son vendidos en Tucumán.

de un «tipo ideal» a partir del cual contengamos al cautiverio como objeto de estudio[4]. La difusa barrera que separa a un cautivo de otras condiciones como la esclavitud, se explica por el carácter «liminal» de su condición[5]. El cautivo siempre estará a un paso hacia otro estatus, incluso si se trata de su muerte –como el mártir– o de su liberación. El cruce exacto en que un «cautivo» deja de serlo, para ocupar otro estatus, como el de «esclavo», escapa al ojo del investigador, si bien no sucede lo mismo en relación con las secuelas culturales de ese tránsito.

Sin embargo, con el objetivo de aprehender sus características más particulares, nos hemos embarcado en la tarea de intentar establecer ciertos patrones comunes propios de la condición de cautiverio que lo distingue de otras situaciones que, aunque cercanas y a veces

---

4 Los conceptos y las categorías, como los tipos ideales, constituyen generalidades y esas generalidades implican dejar de lado algunas de las características particulares de los fenómenos, es decir, seleccionar. Cuando se utilizan nomenclaturas como «esclavitud», «feudalismo» o «cautiverio», es porque se ha realizado una conceptualización racional y sintética de un fenómeno que nos da como resultado una de estas determinadas categorías. Sin embargo, las fronteras que le corresponden a cada uno de estos conceptos son difusas y no obedecen ni recogen lo particular que contiene la realidad práctica, que es en sí misma única e irrepetible. Los conceptos ordenan y ayudan a la comunicación del conocimiento, pero no lo agotan. El tipo ideal es un concepto que se obtiene a través del realce conceptual de aquellos elementos que tipifican o singularizan un determinado ámbito de la realidad. En otras palabras, el tipo ideal construido se logra a partir de la realidad, se toma de ella, pero no refleja los casos concretos de ésta.

5 Hemos empleado el concepto de «liminalidad» queriendo aludir al estado de apertura y ambigüedad que caracteriza a la fase intermedia en que se encuentra el cautivo. Este concepto, utilizado por la antropología simbólica y el psicoanálisis, pretende dar cuenta de aquel sujeto que cambia de estado. Los atributos de una persona liminal son necesariamente ambiguos. Son sujetos que se «resbalan» dentro del entramado de las clasificaciones que normalmente localizan estados y posiciones en el espacio cultural. Las entidades liminales no están «ni aquí ni allí». Las personas en este estado tienen un doble carácter, pues pierden su otrora clasificación –como ocurre con el cautivo que es secuestrado de su grupo y pierde su estatus y denominación– y, al mismo tiempo, comienzan un nuevo proceso de clasificación, hecho que en el caso del cautivo se da en la medida en que su cautiverio asume algún destino (sea la esclavitud, sea la redención u otro).

complementarias, obedecen a lógicas diferentes y, por lo tanto, pueden decantar en resultados y experiencias muy disímiles.

En este sentido, uno de los elementos integradores más importantes de la condición de cautivo es su falta de libertad para autodeterminarse; es decir, estar bajo el poder de un «otro». Esta dependencia puede ser: de la justicia en la que se encuentra un prisionero; de un patrón bajo el que se encuentra un esclavo; del enemigo en el que se encuentra el cautivo o prisionero. En las tres situaciones la falta de libertad, la vigilancia, la custodia y el castigo son elementos comunes, pero la génesis que ha conducido al desarrollo de estas vivencias es lo que las diferencia[6].

Dejando de lado la primera condición, la del prisionero por trasgresión al sistema jurídico establecido, las dos últimas han mantenido un diálogo permanente a lo largo de la historia. La bibliografía al respecto ha mostrado, en términos teóricos, una franca ruptura entre esclavitud y cautiverio a la hora de presentar ambos fenómenos y una constante mixtura al momento de describirlos. Son pocos los trabajos que se han detenido a reflexionar respecto de la génesis o fundamentos a partir de los cuales se sustenta la permanente yuxtaposición entre ambas prácticas. Comúnmente, nos encontramos con estudios que los consideran como si fueran parte de una sola realidad u otros que no dan cuenta alguna del diálogo que se desarrolla entre ellos. Los trabajos que en mayor medida consideran ambos fenómenos al interior de su análisis parecen encontrarse principalmente en las investigaciones relacionadas con la esclavitud, donde sitúan al cautiverio como un elemento disímil, pero que a la vez puede dar origen a la condición servil. Este ejercicio es mucho menos frecuente en la literatura del cautiverio. Ésta, en general, no contempla la esclavitud como parte del problema en estudio, a pesar de que se entiende que ese es uno de los destinos más comunes de las víctimas capturadas.

Esta suerte de «confusión» conceptual de parte de los estudios dedicados al tema de la esclavitud y del cautiverio parece tener un componente preliminar en el uso aleatorio del vocablo «esclavo» o «cautivo» que se evidencia en las fuentes, al momento de clasificar a

[6] Cipollone, 1995.

individuos que se encuentran privados de su libertad, en poder de un «otro», considerado como «enemigo». Es por ello que las distintas investigaciones suelen describir la esclavitud y el cautiverio como parte de un mismo fenómeno. Sin embargo, al no constituir en sí una misma condición, aspectos centrales del análisis se diluyen y no permiten un estudio más acabado del tema, como ocurre para el caso del cautiverio indígena en la frontera araucana.

Lo que diferencia estos dos términos es que la palabra «cautividad» nos conduce enseguida a pensar en una prueba de fuerza, de violencia, que sustrae de un estado de orden y coloca en un estado de desorden; mientras que el estado de esclavitud es vivido o concebido en un estado de orden[7]. Para el cautiverio se experimenta un conflicto violento. El cautiverio expresa la ruptura y el desorden que reclama un re–ordenamiento de la condición precedente a la situación de violencia. Como expone Jaime Concha, el cautivo representa una verdadera ruptura de la jerarquía vertical, sobre todo en los casos en que el «dominador» pasa a ser, en la práctica, dominado[8]. A fin de cuentas, el cautiverio no es otra cosa que una suerte de mundo al revés[9].

El cautivo está en manos del enemigo y en cambio el esclavo está en manos de un patrón y, por lo tanto, el tratamiento que de ello se deriva es distinto. Las obligaciones de quien posee al «otro» son diferentes y las posibilidades de liberación o los eventuales criterios de rescate o emancipación también se manejan en parámetros disímiles. Entre las libertades que habitualmente son frustradas en el caso de la cautividad se encuentran las de movilidad, idioma, familia, autoprotección y religión. Libertades que, si bien son limitadas, no sufrían particulares vejaciones en el ámbito de la esclavitud: un esclavo en el mundo colonial tenía derecho al matrimonio y a denunciar abusos de parte de su amo. De ello nace también –al menos en el sector hispano– la urgencia de la intervención y aquel complejo de particulares atenciones que tienen la finalidad de recuperar al cautivo para lograr su regreso, *reditus*, y reinserción en la sociedad de la que había sido

7 *Ibidem*.
8 Concha, 1986.
9 González, 2003.

sustraído como consecuencia de una prueba de fuerza y violencia física. Es cierto que el estado de la cautividad –tanto en el lado español como en el indígena– es el que abastece el mercado de la esclavitud, pero es una realidad que el cautivo debe ser subyugado hasta el grado más extremo para que finalmente se convierta en siervo[10].

El punto de transición entre el estado de «cautivo» y su anulación y, por lo tanto, reducción y paso al estado de «siervo» –es decir, al momento de la inclusión en el círculo de dependencia de servicio al patrón–, sigue siendo, explica Cipollone, un momento que escapa absolutamente a la percepción del historiador. Este instante hace caer la barrera de la distinción y absorbe en el ámbito de la esclavitud al otrora cautivo. De hecho, el cautivo puede no servir, puede negarse, mientras que el siervo debe hacerlo. El cautivo puede no convivir, no está sujeto, pese a los golpes[11].

Para América y Chile el problema de la categoría «cautivo» se vuelve doblemente confusa. El español, el cristiano, en general, no se entiende en la documentación como un esclavo, sino que se autoidentifica, en un sentido de grupo, la mayor parte de las veces, aunque no siempre, como un cautivo/a, aun cuando caiga en una condición servil o sea vendido o trocado como un bien mueble. Pero cuando el concepto se aplica al «otro», al indio cautivo que ingresa a la sociedad hispana, la barrera conceptual se tiende a diluir, confundiéndose muchas veces con amancebamiento, servidumbre, esclavitud u otras categorías afines. Probablemente esto también ocurría –aunque de forma muy diferente– en el mundo indígena, en relación con el cautivo blanco, en el sentido de que muchos de los capturados fueron rápidamente asimilados a la sociedad captora, por lo que resultaba habitual que fueran perdiendo su condición de cautividad para ser equiparados al resto de los miembros de la comunidad. Un caso interesante de incorporación del cautivo europeo en el mundo indígena del que nos da cuenta Sonia Montecino, lo constituyen las *chiñuras*. Éstas eran cautivas españolas que fueron madres y esposas de caciques o ulmenes

[10] Cipollone, 1995.
[11] *Ibidem*.

y que a diferencia de lo que ocurría con las cautivas indias en manos de españoles, eran incorporadas como esposas[12].

En relación con esto, resulta interesante constatar como un documento se expresa en distintos términos al momento de dar cuenta de una doble situación de cautiverio en la frontera araucana. Para el caso de la mujer india, que se encontraba prisionera en el sector hispano, se habla de *pieza*, mientras que en el mismo relato se señala a una mujer española como *cautiva*. A pesar de que el contexto y el relator sea el mismo y aún cuando una iba a ser «canjeada» por la otra, estableciendo de este modo una suerte de paridad simbólica en las relaciones interétnicas a partir de la idea del intercambio, las terminologías son diferentes. Así, también queda de manifiesto en el relato de un *lengua* del padre Luis de Valdivia, de nombre Juan Bautista. En él cuenta que en una de las incursiones que realizaron por la frontera araucana conocieron a César, un mestizo que vivía entre los pehuenches con dos mujeres españolas que se encontraban «cautivas» en este territorio y con las cuales había tenido descendencia. Tras establecer un diálogo con ellos, les entregó a su hija de 9 o 10 años, aparentemente para que la llevaran a vivir a territorio cristiano. La idea del mestizo era que su hija llegara a Santiago a casa de su abuela materna de origen español. Lo interesante del relato para estos efectos es que, según cuenta el intérprete, César ya había intentado venderla al cacique Maucalian con el objeto que éste rescatase a una *pieza* suya que se encontraba en el fuerte[13].

En ciertos casos, la categoría «cautivo» y, por lo tanto, también sus múltiples destinos, se asocia de la misma forma a indígenas, hecho que se percibe en la documentación. Así, mientras algunas fuentes nos hablan de autorizaciones para esclavizar a los indios cautivados en guerra[14], otras sitúan una y otra vez a los indios capturados en guerra

---

12 Montecino, 1993.

13 «Certificado de una [impresión] que hizo Juan Bautista Pinto, intérprete, sobre lo acaecido al Padre Valdivia con los indios de Arauco y Tucapel […]» (27 de febrero de 1614), BN.BM.Mss., microfilm 6, fjs. 212–219.

14 Sólo por mencionar un ejemplo, destacamos la carta del marqués de Guadalcazar, en 1626, donde recuerda la «orden que su majestad se sirvió de enviar para que la guerra sea ofensiva y que los indios que de ella se tomasen queden

como cautivos sujetos a trueques, interrogatorios o como símbolos de paz entre las partes. Estos, por lo tanto, lograron la libertad por vías muy distintas a las establecidas para el esclavo negro en América hispana. En esta dirección destacamos una carta que, a propósito de las políticas y trabajos del padre Luis de Valdivia, señalaba que éste escribió «a los capitanes y a los cabos de los fuertes que no hicieran entradas a las tierras de los enemigos y para dar noticia a las parcialidades de guerra las mercedes que de presente del rey les traía, envió a muchos indios que estaban presos, y otros cautivos que había traído del Perú». El tiempo en cautiverio no debe haber sido poco, pues además de que ya habían alcanzado tierras peruanas, el documento agrega que éstos «ya estaban ladinos en la lengua española y en la suya eran bien hablados»[15]. En este intertanto es probable que el cautivo haya sido esclavizado, pero su origen como botín de guerra y no como un «esclavo natural», permite este tipo de «redención».

Los conceptos se vuelven imprecisos respecto al tema de «cautiverio» y «esclavitud». Muchas veces por la doble naturaleza en que transitaba el individuo capturado, como por el carácter ilegal que, en términos teóricos (a excepción de casos puntuales como el de Chile a partir de 1608), representaba la realidad esclavista colonial con respecto a los grupos indígenas de gran parte del continente[16]. Sin embargo, tras estas complicaciones conceptuales y realidades veladas, tiende a resaltar un componente común como elemento legitimador;

por esclavos»: «El Marqués de Guadalcazar a su majestad» (Los Reyes, 12 de febrero de 1626), BN.BM.Mss, microfilm 51, fjs. 142–143.

15 «Lo que el padre Luis de Valdivia empezó a obrar en el cumplimiento de los mandatos en la reducción de los indios», ANH.Gay, vol. 3, fjs. 87–91.

16 En este sentido, por ejemplo, llama profundamente la atención –explica Gastón Doucet– que para la provincia de Salta en el siglo XVIII se pueda encontrar un corpus importante de documentos en los que se menciona a indios designados como «esclavos» pues, para el caso salteño, la reducción de naturales a la esclavitud fue siempre ajena al ordenamiento legal vigente. Para el caso tucumano, como en otros circuitos, el establecimiento de un mercado de esclavos fue una práctica ilegal relativamente tolerada, a pesar de la dureza de las normas que lo prohibían. En el caso chileno podemos ver de igual forma, como explica Álvaro Jara, una presencia y abierta tolerancia a la esclavización indígena incluso antes de su primera etapa de legalización, bajo el gobierno de Luis Merlo de la Fuente: Doucet, 1988; Jara, 1971.

esto es, la asociación efecto–causa de la esclavización de un individuo producto del cautiverio. El estado de guerra, el no sometimiento, es una y otra vez aducido como justificación necesaria para privar de libertad a otros individuos. Las «entradas de guerra», los *malones*, las incursiones a territorio enemigo, fueron la instancia y de algún modo la principal motivación para la captura.

La esclavización de los individuos fue una secuela que cruzó el cautiverio, tanto indígena como europeo, en ambos casos desde antes de la invasión hispana en América. Para el caso europeo, el debate jurídico entre ambas condiciones ya presentaba una larga historia. Con el fin de demarcar de algún modo el tema, encontramos que en los códigos de *Las partidas* se mencionan los dos conceptos, «cautivos» y «siervos», como condiciones distintas pero vinculadas entre sí. De los primeros, se precisaba que «son llamados por derecho aquellos que caen en prisión de hombres de otra creencia». Eran por lo tanto, prisioneros, pero no presos ordinarios, sobre los que caía el peso de la justicia por el quebrantamiento de la ley y llevaban en esa privación temporal de libertad toda la carga de su castigo. El cautivo fue un prisionero especial, no gozaba de los derechos del preso común. Podía ser maltratado, ajusticiado y sobre todo «vendido y usado como esclavo» y la justificación ideológica que sustentaba esa situación era la oposición de las creencias. El infiel, el enemigo de la fe, carecía entonces de todo derecho[17].

El estado servil de esclavitud ha tenido diversos orígenes, que no es posible precisar aquí, pero aquel que deriva de un estado previo de cautiverio es el que ocupa nuestra atención. Ambos conceptos si bien presentan una muy difusa separación, vuelven a distanciarse en la España medieval, a partir del siglo XV, al tenor de los conflictos entre castellanos y granadinos. Los elementos constitutivos que diferencian al cautivo serán su origen como botín de guerra para los vencedores de uno y otro lado de la frontera y las posibilidades y esperanzas de redención. Así, por ejemplo, los apresados en una situación de guerra en los territorios islámicos peninsulares o norafricanos eran dedicados al canje por cautivos cristianos o se les permitía el rescate a un alto

[17] Díaz Borrás, 2001: 61.

precio[18]. En este sentido, la condición de conflicto instala con mayor claridad el estatus y destino del cautivo prisionero como elemento de intercambio en la guerra.

La diferenciación conceptual entre «esclavitud» y «cautiverio» resulta singularmente importante, pues en ella se encontraba la base para la legitimación jurídica, dentro de lo que se consideró como casos de excepción, para la autorización de la esclavitud indígena. Los indios podían esclavizarse por el sólo hecho de ser cautivos en «justa guerra»[19]. En 1503 la corona daba licencia y facultad para hacer la guerra y «cautivar» a los indios caníbales. Frente a la vehemente discusión sobre la legitimidad y condiciones para declarar la «guerra justa» a los indios y la autorización para esclavizar a sus prisioneros, Francisco Vitoria señalaba que sólo se les podía capturar y esclavizar hasta el fin de la guerra, para luego exigir rescate[20]. La obediencia a la Iglesia era el requisito para dejar de ser esclavo y reintegrar la esfera de la cristiandad[21].

En términos generales, la corona rechazó la esclavitud indígena. Este fue el espíritu que en principio contenían las «Leyes Nuevas» de 1542[22]. Sin embargo, las excepciones, tanto legales como «consuetudinarias» para esclavizar a los indios, continuaron en muchas zonas y entre ellas la frontera sur de Chile. Más allá de las disposiciones, los españoles vincularon esclavitud y cautiverio desde sus primeros enfrentamientos con las culturas reche–mapuche. La esclavitud indígena fue practicada al margen de la legalidad y fue finalmente autorizada en 1608. A partir de ese momento se le imprime un carácter permanente a la esclavitud que, preliminarmente, había sido planteada como transitoria[23]. Con todo, en ambos casos, tanto en su

---

18 Jiménez Alcazar y De Asís Veas Arteseros, 1997; Cabr, 1996.

19 Según explica Jimena Obregón, la administración colonial marcó una diferencia importante entre el trabajo forzado al que sometió a los indígenas y la esclavitud propiamente tal, que en Hispanoamérica fue en principio reservada a los negros: Obregón Iturra y Zavala Cepeda, 2009: 15.

20 Vitoria, *Derecho natural y de gentes*, «De los indios», relación segunda, n. 42, p. 240, cit. en Huneeus Pérez, 1978: 20.

21 *Ibid*., 15.

22 Obregón Iturra y Zavala Cepeda, 2009: 9.

23 *Ibidem*.

carácter legal o ilegal, la justificación parece ser la misma: su origen como «botín de guerra».

No obstante, al igual que en el caso peninsular antes descrito, el origen del cautivo como botín de guerra fue un elemento clave para ampliar el repertorio de posibilidades en el destino del prisionero, además de la esclavitud. Indígenas autónomos capturados, así como cautivos españoles e hispanizados, fueron sujetos al canje, redención o rescate, a través de mediadores y en torno a un sistema de negociación definido entre las partes. Su liberación fue además utilizada como símbolo de paz, al momento de pactar acuerdos y en ocasiones los prisioneros sirvieron de intermediarios entre ambos sectores.

Para el caso del hispanocriollo que tenía en su poder a un cautivo indígena esclavizado, la legalidad de este título no recaía en aquel que determinaba la «servidumbre natural», sino por «justa guerra»[24]; por lo tanto era, dentro de esta lógica, reversible. Se planteó teóricamente la idea de la liberación tras la cristianización, pero fue la fuga la que en mayor medida logró emanciparlos de la esclavitud. Este hecho, contrario a los intereses esclavistas, se quiso controlar con prácticas como la desnaturalización, así como la utilización de marcas físicas que dieran cuenta de su servidumbre. Sin embargo, la condición servil a partir del cautiverio parecía diferenciarlos del cimarrón. Creemos que simbólicamente el indígena fugado –sobre todo en una etapa temprana de su captura– pudo desprenderse con mayor facilidad de su estigma como esclavo. Por lo menos no conocemos que se le haya categorizado al indígena esclavo en fuga como parte de una nueva figura social o legal.

Los motivos que explican la avidez por el rapto y sobre todo la cautividad de otros individuos obedece a un universo muy amplio de intereses que no sólo se explican a partir del mercado esclavista y en gran medida estos mismos elementos influirán en la suerte que correrá el cautivo. Razones culturales, rituales, sociales o económicas pueden por sí solas, o en conjunto, dirigir la empresa de captura tanto indígena

[24] Las polémicas y títulos que se utilizaron para la legitimación jurídica de la esclavitud indígena se encuentran en: Añoveros, 2000; Huneeus Pérez, 1978; Valenzuela Márquez, 2009.

como hispana y determinar la suerte del cautivo, ya sea su muerte, integración y parentesco, venta y esclavización, traslado, trueque, redención o rescate; sin embargo, todos y cada uno de estos destinos de una u otra forma fueron creando y alimentando verdaderas redes de mestizaje en el continente.

La trata de esclavos indígenas y de cautivos españoles se dio durante prácticamente todo el período colonial en gran parte del sur de Chile y las provincias argentinas de Cuyo, Mendoza y Buenos Aires, entre las más nombradas, aunque existen registros de los más distantes lugares. Sin embargo, su uso como medio de intercambio de prisioneros también estuvo presente dentro de los móviles para el rapto. No todos los intentos de establecer rescate terminaron con éxito, ya sea porque no se logró llegar a acuerdo con el captor o porque en el proceso de trámites los cautivos fueron trasladados a otras zonas en virtud de la movilidad del grupo captor o por su venta a otro amo. Ejemplos como los de Jerónima Rodríguez, mujer hispana capturada en Buenos Aires por huilliches, que pasa a Chile y circula entre distintas potestades de grupos indígenas hasta ser rescatada más de veinte años después entre los pehuenches, es recurrente[25]. De igual modo es común la desnaturalización de indígenas que fueron vendidos a los más distantes lugares, como parte de las políticas gubernamentales o en razón de la costumbre. El desarraigo fue un elemento central en la experiencia del cautiverio español o indígena indistintamente.

En definitiva, tanto la «esclavitud» como el «cautiverio» obedecen a tipologías difusas en el período, pero esto se debe no tanto a que constituyan una misma realidad, sino más bien porque pueden ser fenómenos que se acompañan. Es importante, creemos, considerar estas distinciones para el análisis de la documentación y para la incorporación de nuevos tipos de fuentes, ya que, sobre todo para el estudio del cautiverio indígena, visto generalmente desde la perspectiva de la esclavitud, se hace muy fácil que se diluyan ciertos elementos propios de una categoría diferente –verbigracia el «cautiverio»–, como, por ejemplo, los aspectos propios del trueque y/o rescate. En definitiva,

[25] «S./T. Sello Quarto, Un Quartillo. Años de mil setecientos y seis y cincuenta y siete», ASF.CCh, vol. 12, fjs. 127–136.

«cautiverio» y «esclavitud» no pueden estudiarse como situaciones completamente separadas, pues en muchas ocasiones van de la mano; pero, insistimos, no conforman una misma categoría de análisis.

Documentación manuscrita

ANH., Gay. Archivo Nacional Histórico (Chile), «Claudio Gay»: vol. 3.
BN.BM.Mss., Biblioteca Nacional (Chile), Biblioteca Americana José Toribio Medina, Manuscritos: microfilms 6 y 51.
ASF.CCh., Archivo de la Orden de San Francisco (Chile), «Colegio de Chillán»: vol. 12.

Bibliografía y fuentes impresas

Alegría Rebeca, 1995. «Mujeres cautivas en la Frontera Araucana», *Actas de la primera jornada de investigación en historia de la mujer* <http://www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/04/textos/ralegria.html>.
Añoveros Jesús María, 2000. «Carlos v y la abolición de la esclavitud de los indios. Causas, evolución y circunstancias», *Revista de Indias*, Madrid, 218: 57–84.
Bauer Ralph, 1998. «Imperial History, Captivity and Creole Identity in Francisco Nunez de Pineda y Bascunan's Cautiverio Feliz», *Colonial Latin American Review*, 7/1: 59–82.
Cabr Emilio, 1996. «De nuevo sobre cautivos en el reino de Granada», *Meridies. Revista de Historia Medieval*, Granada, III: 137–160.
Cipollone Giulio, 1995. «Esclavitud y liberación en la Frontera», en Francisco Toro Ceballos y José Rodríguez Molina (coords.), *Primeras jornadas estudios de frontera. Alcalá la Real y el Arcipreste de Hita*, Alcalá, Congreso internacional, 22–25 de noviembre.
Concha Jaime, 1986. «Réquiem por el 'buen cautivo'», *Ensayos*, Concepción, 45: 109–125.
Díaz Borrás Andrés, 2001. *El miedo al Mediterráneo: la caridad popular valenciana y la redención de cautivos bajo poder musulmán, 1323–1539*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Doucet Gastón, 1988. «Sobre los cautivos de guerra y esclavos indios en Tucumán. Notas en torno a un fichero documental salteño del siglo xviii», *Revista de historia del derecho*, Buenos Aires, 16: 59–152.
González Jessica, 2003. «Cautiverio femenino: una aproximación a la dinámica de las relaciones interétnicas e interculturales en la frontera chilena de

los siglos XVII y XVIII», *Educación y humanidades*, Santiago, 7–8: 61–83.
González de Nájera Alonso, 1884. *Desengaño y reparo de la guerra en el Reyno de Chile*, Santiago, Editorial Ercilla.
Guarda Gabriel, 1987 [1614]. «Los cautivos en la guerra de Arauco», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Santiago, 98: 93–157.
Huneeus Pérez Andrés, 1978. *Historia de las polémicas de Indias en Chile durante el siglo XVI. 1536–1598*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile.
Iglesias Cristina, 1987. *Cautivas y misioneros. Mitos blancos de la conquista*, Buenos Aires, Editorial Catálogos.
Jara Álvaro, 1971. *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios,* Santiago, Editorial Universitaria.
Jiménez Alcázar Juan Francisco y De Asís Veas Arteseros Francisco, 1997. «Notas sobre el rescate de cautivos en la Frontera de Granada», en Pedro Segura Artero (coord.), *Actas del congreso de la frontera oriental nazarí como sujeto histórico (S. XIII-XVI)*, Almería, Universidad de Murcia <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=994344>.
Lázaro Carlos, 1989. «Los cautivos en la frontera araucana», *Revista española de antropología americana*, Madrid, 24: 191–207.
Montecino Sonia, 1993. *Sangres cruzadas: mujeres chilenas y mestizaje,* Santiago, Ediciones SERNAM.
Núñez de Pineda y Bascuñán Francisco, 2001 [1673]. *Cautiverio feliz*, ed. Mario Ferrecio, Santiago, RIL Ediciones.
Operé Fernando, 2001. *Historias de frontera: el cautiverio en la América hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica.
Obregón Iturra Jimena y Zavala Cepeda José Manuel, 2009. «Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: estrategias esclavistas en la frontera araucano-mapuche», *Memoria americana*, Buenos Aires, 17/1: 7–31.
Socolow Susan, 1992. «Spanish Captives in Indian Societies: Cultural Contact along the Argentine Frontier, 1600–1835», *Hispanic American Historical Review*, 72/1: 73–99.
Valenzuela Márquez Jaime, 2009. «Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la Colonia», en Rafael Gaune y Martín Lara (eds.), *Historias de racismo y discriminación en Chile*, Santiago, Uqbar Editores, 225–260.
Villar Daniel, 2001. «'Para servirse de ellos': cautiverio, ventas a la usanza del país y rescate de indios en las Pampas y la Araucanía (siglos XVII-XIX)», *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Buenos Aires, XXVI: 31–55.
Zapater Horacio, 1988. «Testimonio de un cautivo. Araucanía, 1599 y 1614», *Historia*, Santiago, 23: 296–325.

Velar y develar: taxonomías y estatus en la práctica social

Recogidas, virtuosas y humildes. Representaciones de las donadas en el monasterio de la Encarnación de Lima, siglo XVII

Javiera Ruiz Valdés

En los monasterios coloniales se reprodujeron varios de los elementos que ordenaban el universo social de las ciudades coloniales, en donde el color, la calidad, el estatus y el poder de hablar y escribir cobraban valor desde el hecho físico y espiritual de estar recogida. Sin el poder de nombrarse a sí mismas en la escritura, las monjas donadas fueron construidas discursivamente por la transferencia de elementos identitarios característicos de las monjas de velo negro, portadoras por antonomasia de los códigos del honor femenino. A modo de espejo, las monjas donadas fueron identificadas por aquellos valores y actitudes de sus superioras, las monjas de velo negro que, en un juego de polivalencias semánticas operativas en un siglo de asentamiento de las jerarquías sociales como fue el XVII, adquirían el poder de callar o silenciar el mestizaje producido al interior de los monasterios y ordenar jerárquicamente el mundo social en constante crecimiento dentro de los muros monacales. Es esta una breve presentación de aquellos elementos puestos en juego en esta construcción eurocéntrica de la identidad de distintas mujeres de casta profesas, conocidas como donadas.

Se puede afirmar que gran parte de la vida social y religiosa de los monasterios femeninos en América Latina ha sido prolijamente estudiada. Josefina Muriel, Asunción Lavrín, Rosalva Loreto, Nancy Van Deusen, entre otras, nos han aportado importantes reseñas acerca de lo que en estos centros de devoción, educación y sociabilidad femenina ocurría. Sobre las monjas donadas, sin embargo, por ser un

tipo de sujetas marginales, de quienes pocos vestigios quedaron en los archivos coloniales, poco o nada se ha dicho[1]. ¿Quiénes eran? ¿Qué las diferenciaba de las otras profesas o de las esclavas y sirvientas que dentro de los muros habitaban? o ¿Cuáles eran sus objetivos al ingresar al claustro? son algunas de las preguntas que no han sido respondidas hasta la actualidad.

En estas páginas me propongo hacer un breve análisis de las representaciones que las madres abadesas y las religiosas de coro hicieron de las donadas, relacionando estos trazos de identidad con el acontecer político y social vivido dentro y fuera de un espacio representativo de la vida femenina de Lima del siglo XVII, como fue el monasterio de la Encarnación.

Hasta fines del siglo XVI convergieron en los conventos varias de las prácticas del recogimiento hasta ese momento acostumbradas en América colonial[2]. Eran vistos por las autoridades y la comunidad como los principales centros de edificación moral y religiosa y las mujeres que allí profesaban eran consideradas como seres piadosos dignos del más alto respeto y admiración. Aunque se esperaba que en ellos sólo pudieran profesar mujeres con calidad demostrable, es decir, con limpieza de sangre y una dote suficiente para mantenerlas, lo cierto fue que en los primeros años de funcionamiento estos inconvenientes se podían arreglar si la dote pagada era igual o mayor a la que se acostumbraba. En este sentido, la dote era considerada como una inversión que reportaba distintos tipos de ganancias dentro de aquellos bienes que han sido definidos dentro de la economía espiritual[3].

Con el tiempo, los monasterios fueron cumpliendo distintas funciones sociales, además de las piadosas: eran centros de devoción cristiana y perfeccionamiento místico, centros educativos o formativos de la conducta femenina, espacios de amparo para las doncellas pobres o desamparadas, lugar de refugio para las divorciadas y viudas o espacio de castigo para las descarriadas. La tendencia general fue

---

1 La excepción es el reciente libro de Van Deusen, 2004.

2 Van Deusen, 2007.

3 Sobre el tema de las presiones familiares en las profesiones religiosas de hombres y mujeres, ver el detallado trabajo de Lavallé, 2005.

que cada monasterio se especializara en la formación o vigilancia de diferentes grupos de mujeres clasificados por su ascendencia racial.

El monasterio de la Encarnación de Lima fue uno de los primeros en organizarse en América y sus inicios coinciden con los procesos seguidos por otras instituciones de recogimiento[4]. Su fundación corrió por iniciativa de doña Mencía de Sosa, la viuda del rebelde encomendero don Francisco Hernández Girón[5], quien, «acongojada por la pena y por la situación de pobreza en que había quedado, decidió optar por una vida de retiro, penitencia y oración con el fin de rogar a Dios por el descanso eterno de su marido»[6]. Doña Leonor Portocarreño, madre de doña Mencía, acompañó a ésta en su duelo y las dos decidieron retirarse de la vida mundana, recluyéndose en su propia residencia y formando una casa de recogimiento en 1557. Alentadas por el prior del convento de San Agustín y vicario provincial, el padre Andrés de Santa

---

4 El primer monasterio en fundarse fue el de la Orden de la Concepción en México, en 1540, por las diligencias del obispo de Nueva España, fray Juan de Zumárraga. Le sigue, en orden cronológico, el de la Encarnación de Lima, fundado canónicamente en 1561. Dentro de la orden de San Agustín, este último fue el primero en fundarse en América, en 1561. Le sigue el de Santiago de Chile, refundado en 1576 con la debida licencia eclesiástica. Si bien se ha apuntado que el período de auge de los conventos femeninos en toda la América hispana tuvo lugar entre 1630 y 1750, este panorama puede ser corregido o matizado señalando que anteriormente hubo creaciones consagradas al resguardo femenino pero bajo la forma de «beaterios» o «recogimientos» de mujeres. Generalmente, y como ocurrió con los conventos de las agustinas de Lima, estas instituciones primero fueron casas de resguardo erigidas por los primeros conquistadores o por viudas españolas que tomaron la iniciativa con el fin de proteger y custodiar la honra propia o de las mujeres de sus familias. Con el tiempo, algunos de estos centros fueron normados por la autoridad eclesiástica y se transformaron en conventos, tomando las reglas y constituciones de alguna de las órdenes masculinas ya asentadas en América y el nombre de alguna advocación protectora: Lavrín, 2000 y 2006; Borges Morán, 1992: 269.

5 «Don Francisco Hernández Girón fue el último encomendero en rebelarse contra la Corona (1554), y resultó derrotado por el ejército real. Se le castigó públicamente, condenándolo por traición al Rey, Carlos V, a ser decapitado. Este fue un hecho triste e ignominioso. Inmediatamente después a la ejecución, su casa fue saqueada y arrasada, confiscándole todos sus bienes»: Fernández (et al.), 1997: 163.

6 *Ibidem*.

María, y con la venia del virrey Hurtado de Mendoza, estas mujeres se decidieron a consolidar la casa de recogimiento como beaterio, fundándolo así, en el año 1558, bajo la advocación de Nuestra Señora de los Remedios y con el hábito de San Agustín –aunque sin profesar aún sus reglas–, teniendo entre sus objetivos el educar y proteger a niñas mestizas[7]. Con la licencia y bajo la protección del arzobispo, en 1561 el beaterio se transformó en monasterio y profesaron las religiosas los tres votos que mandaba la Iglesia hasta ese entonces: pobreza, obediencia y castidad, adoptando las reglas de San Agustín y el hábito de canonesas regulares.

Con el fin de procurar a sus hijas un destino mejor, muchos padres pagaban altas dotes por la estadía de las niñas en la Encarnación. Otras, en cambio, como españolas pobres o huérfanas, eran recibidas gracias a becas o loterías que costeaban sus dotes. En el caso de las mestizas, que la normativa pronto se inclinó por mantener fuera de estos espacios sacros, también podían entrar como monjas de velo negro si el pago de la dote era más alto que el de las muchachas españolas. Finalmente, otras niñas eran abandonadas allí y entregadas a otras religiosas como sirvientas, en especial en el caso de las afrodescendientes. Con el tiempo, las niñas de este último cuadro social adoptaban el nombre de donadas, es decir, mujeres de casta que profesaban como religiosas. De este modo, la población de los monasterios fue variada y variopinta: indias, mestizas, pardas, criollas

[7] Según el historiador Rubén Vargas Ugarte, el ingreso de mestizas fue el hecho que dio término a las relaciones que las fundadoras de este beaterio tenían con el padre Andrés de Santa María, prior del convento de San Agustín. Tres hijas del mariscal Alonso de Alvarado habían ofrecido veinte mil pesos como dote para profesar, las que fueron admitidas por doña Mencía y doña Leonor en ausencia de dicho prior. Al regresar, éste prohibió que las tres mestizas profesaran, aludiendo al Capítulo Provincial de 1560 que prohibía el ingreso de mujeres con «sangre india». Ante esta negativa, las fundadoras acudieron al arzobispo Jerónimo de Loayza, quien finalmente aprobó las profesiones de las muchachas mestizas. Desde entonces, el beaterio quedó bajo la obediencia del ordinario y no del prior agustino. Sin embargo, la profesión de muchachas mestizas como monjas de velo negro se prohibió desde la norma, aunque las interpretaciones o transgresiones a ésta siguieron realizándose: Vargas Ugarte, 1953–1962, II: 342.

y españolas convivieron dentro de los muros monacales, confiriendo una vida dinámica y fluida a estos espacios destinados idealmente al sosiego y quietud, aunque cada una reproduciendo una jerarquía y orden del mundo social que replicaba el mundo exterior.

Sin embargo, para fines del siglo XVII y con mayor fuerza para mediados de esta misma centuria, un cambio radical en las instituciones del recogimiento se marcó con la aplicación progresiva del Concilio de Trento, en el que se expresaba:

> Renovando el santo Concilio la constitución de Bonifacio VIII, que principia: Periculoso; manda a todos los Obispos, poniéndoles por testigo la divina justicia, y amenazándolos con la maldición eterna, que procuren con el mayor cuidado restablecer diligentemente la clausura de las monjas en donde estuviere quebrantada, y conservarla donde se observe, en todos los monasterios que les estén sujetos, con su autoridad ordinaria, y en los que no lo estén, con la autoridad de la Sede Apostólica; refrenando a los inobedientes, y a los que se opongan, con censuras eclesiásticas y otras penas, sin cuidar de ninguna apelación, e implorando también para esto el auxilio del brazo secular, si fuere necesario. El santo Concilio exhorta a todos los Príncipes cristianos, a que presten este auxilio, y obliga a ello a todos los magistrados seculares, so pena de excomunión, que han de incurrir por sólo el hecho. Ni sea lícito a ninguna monja salir de su monasterio después de la profesión, ni aun por breve tiempo, con ningún pretexto, a no tener causa legítima que el Obispo aprueba: sin que obsten indultos, ni privilegios algunos. Tampoco sea lícito a persona alguna, de cualquier linaje, condición, sexo, o edad que sea, entrar dentro de los claustros del monasterio, so pena de excomunión, que se ha de incurrir por solo el hecho; a no tener licencia por escrito del Obispo o superior[8].

El Segundo Concilio Limense (1567–1568) fue el que trasladó al Perú las conclusiones de este encuentro prescriptivo, si bien no sería sino hasta la promulgación y difusión de los capítulos del Tercer

[8] «Sobre los religiosos y las monjas», en AA.VV., 1545–1563, cap. V.

Concilio Limense (1582–1583)[9] que esta obligación comenzó a ser cumplida a cabalidad. El deber de la clausura sólo fue aplicado a los monasterios y no fue exigido –aunque sí fue causa de constantes críticas de las autoridades– a otras instituciones del recogimiento, en que las mujeres podían entrar y salir con mayor libertad. Desde entonces, la obediencia, castidad, pobreza y clausura –los cuatro votos que se debían profesar– fueron aspectos que se profundizaron en la formación de las niñas y novicias que ingresaban a los monasterios y en las religiosas profesas. Es de destacar también que esta nueva disposición sólo fue aplicada a los monasterios femeninos: mientras los religiosos podían transitar libremente por los espacios exteriores al convento, las religiosas quedaron confinadas a los espacios de protección que los muros monacales les brindaban. Ajenas a las misiones y a las políticas evangelizadoras que cumplían los religiosos, el deber de ellas fue consagrarse a la vida contemplativa y mística.

En lo concreto, con la clausura se dio una dirección diferente a la práctica del recogimiento y con ello, una categoría distinta a las mujeres y niñas que allí habitaban, ya que comenzó la exaltación de las religiosas profesas como las más cercanas a lo divino, a la virtud y a la vida «civilizada». Se dio inicio también a la consolidación de los monasterios como los centros religiosos y educativos en los que las mujeres de la élite podían formarse, ya fuera para estar –ellas y sus familias– más cerca de Dios o para formar a doncellas que, a la hora

[9] El Primer y Segundo Concilio Limense fueron intentos normativos de trascendental importancia en la configuración de un clero y de una evangelización organizada, aunque fue el Tercer Concilio Limense el que logró dar una unidad y estabilidad relativa a los contenidos de la doctrina cristiana y a la normalización religiosa definidos por el Concilio de Trento. Esta estabilización se debió, en gran parte, a la llegada de los jesuitas, cuyo representante –José de Acosta– influyó poderosamente en la normalización de un discurso religioso universal y en la construcción de una «indianidad» perteneciente al universo cristiano, pero distinto por su categoría siempre mutable de «neófito», «incapaz» o «bruto». Por otra parte, a partir del Tercer Concilio se crearon textos, discursos, imágenes y gestos que fueron difundidos con la ayuda de un aparato estatal mejor organizado a partir de la llegada del virrey Francisco de Toledo, quien cimentó los aspectos esenciales de la administración colonial, estableciendo las bases de lo que sería el sistema colonial en el Perú –la mita y la encomienda–: Estenssoro Fuchs, 2003.

de contraer matrimonio, tuvieran como *plus* una educación que las convertía en las principales portadoras y transmisoras de los códigos culturales dominantes.

A partir de entonces, cualquier ingreso de mestizas como monjas de velo negro se debe entender como extraordinario ya que los monasterios fueron espacios más bien excluyentes, prefiriéndose el ingreso de estas muchachas como monjas de velo blanco –o de servicio– o «donadas». Para las mestizas, según las políticas de las autoridades del siglo XVI y XVII, las principales instituciones de recogimiento fueron las casas, beaterios y asilos, en los que se propició un ambiente educativo centrado en el autocontrol –o autoencierro– de la persona, más que en el encierro espacial[10]. En efecto, a pesar de que en los primeros años de funcionamiento de la Encarnación profesaron algunas mestizas, después de 1560 quedó tajantemente prohibido que profesaran como religiosas de velo negro o blanco –mucho menos indias, mulatas o negras–:

> Por cuanto en esta ciudad de Lima se han empezado a recibir religiosas de nuestra orden, mandamos, que las que de aquí en adelante se hubieren de recibir, sea para que estén en la comunidad, y que ninguna que se reciba sea mestiza, sino de padres españoles, y que no se reciba alguna sin votos de este convento, habiendo para ello licencia del padre provincial[11].

Sin embargo, en 1588 el rey Felipe II emitió dos cédulas en las que se estipulaba que las mestizas podían ordenarse y ser monjas «con la debida información de vida y costumbres»[12]. De esta manera, quedó más bien al arbitrio y disposición de cada monasterio el ingreso o no de mestizas como profesas, aunque se consolidó a lo largo del siglo XVII una tendencia a convertir a los monasterios en centros de perfeccionamiento de la élite y a los beaterios, casas de «recogidas»

---

10 Van Deusen, 2007: 75–95.

11 Capítulo Provincial de San Agustín (11 de mayo de 1560), cit. en Fernández (et al.), 1997: 179.

12 *Ibidem*.

y hospitales como centros educacionales o correctivos de mujeres mestizas o de casta.

En la Encarnación, la tendencia fue abiertamente contraria a cualquier admisión de mestizas como monjas de velo negro o blanco, perfilándose a lo largo del siglo XVII como uno de los más grandes centros en que las españolas o criollas podían ingresar como seglares y adquirir la educación adecuada para ser una buena y devota esposa; o en que, las que con otros ánimos, podían hacer su noviciado y profesar como religiosas para consagrar su vida a la oración y contemplación que propiciaba la clausura.

De esta forma, se puede afirmar que el monasterio de la Encarnación fue establecido por y para la nobleza y que la estructura social interna reproducía y reforzaba el desequilibrio de poder en las relaciones sociales fuera de los muros. En efecto, en este establecimiento, así como en otros monasterios, se clasificaba a las religiosas profesas según los rangos de velo negro, velo blanco y «donadas», los que tenían una estricta relación con la ascendencia y origen de cada profesa.

En la Encarnación, las monjas de velo negro tenían la posición más prestigiosa dentro de los muros: fueron siempre españolas, pagaban una dote de 3.195 pesos, les correspondía cantar las horas canónicas en el coro alto, eran las mejor educadas dentro de la ciudad y tenían su celda privada, la que podían compartir con sus hermanas, tías o primas que también se encontraran dentro.

Las monjas de velo blanco también eran españolas, pero en su gran mayoría huérfanas o pobres, que profesaban gracias a las becas o «loterías» que alguna institución benéfica concedía para la dote de 1.500 pesos ensayados que correspondía pagar; no tenían derecho a voto en las elecciones, tampoco tenían celda privada y era común que se encargaran de algunos oficios domésticos del monasterio. Las religiosas de velo negro y velo blanco hacían el noviciado, etapa de aprendizaje en que se les preparaba en los conocimientos y trabajos de la religión para que, después de dos años, pudieran hacer su profesión con el conocimiento de las exigencias de la carrera monjil y profesar libre y voluntariamente según lo dispuesto por el Concilio de Trento, previo examen y licencia del obispo y con aprobación de todas las religiosas con derecho a voto.

En el último eslabón de la jerarquía dentro del claustro estaban las criadas y esclavas, responsables de tareas manuales o físicas consideradas inferiores, como cocinar, hacer encargos y mantener limpias las *secretas* o letrinas. Ellas ingresaban al monasterio por un simple legado de bienes o «donación» (renuncia) que hacían las novicias al momento de profesar, previa aprobación o licencia de algún representante del Cabildo Eclesiástico, estando estrictamente prohibido que profesaran como monjas. Vale mencionar que las esclavas siempre fueron consideradas como bienes propios de la comunidad, permutables o enajenables –aunque casi siempre de uso exclusivo de alguna monja en particular–.

Ahora bien, ¿quiénes eras las donadas?:

> Para permitir que las monjas se concentraran en sus oraciones, las labores más pesadas de los claustros eran realizadas por las «freylas donadas» o «hermanas legas». Estas mujeres, que llevaban permanentemente el velo blanco, estaban a cargo de «todos los oficios humildes» del convento, «como son cozina, enfermería, ropería, de tal manera, que de ninguno por humilde que sea, se puedan escusar, […] teniendo siempre en la memoria, que entraron en el Convento para servir a las Religiosas, y no para ser servidas» [Constituciones Generales, 1689, fj. 59]. Al igual que con las monjas, se esperaba que las donadas completaran su noviciado, tomaran los votos, llevasen una dote a la comunidad (aunque menor que la de las monjas) y participaran en las oraciones diarias. Sin embargo, sus oraciones estaban restriguidas para que pudieran dedicar más tiempo a sus tareas, y no se les permitía votar en las elecciones conventuales u ocupar un alto cargo. La Constitución de las Clarisas estipulaba que no debía haber más de una donada por cada diez monjas[13].

[13] Burns, 2008: 145. En el libro de las Constituciones del Convento de la Encarnación no se hace mención alguna a las «donadas». Sólo se indica, entre los oficios de las religiosas, que hay algunas encargadas de la cocina, letrinas y lavado de ropas, pero no se hace alusión al rango de religiosa que debía desempeñar esa labor: AA.VV., 1604.

Sabemos, por los autos de profesión que se encuentran en el archivo de la Encarnación, que las donadas entraban de forma diferente a las demás religiosas o criadas del monasterio y tenían una particular presencia dentro de éste. El primer registro de entrada de una monja donada, y uno de los pocos que existen anteriores a 1650, corresponde al auto de ingreso de María de los Reyes, mulatilla, trámite realizado en 1609 por la mismísima fundadora del monasterio, la entonces abadesa Mencía de Sosa, quien se dirige al arzobispo en los siguientes términos:

> Doña Mencía de Sosa abadessa y fundadora deste monasterio de nuestra señora de la encarnacion digo que en esta casa entro para el servicio de una monja antigua abra quatro años, una mulatilla ora llamada maria de los reyes la qual quiere tomar abito de donada como es costumbre tiene de dote mil pesos y una aguela bieja y enferma que dicen tiene quatro o cinco mil [pesos] los quales ereda la dicha mulata danme mucha prisa aguela y nieta porque le de el abito a la dicha mulata. Abadessa Ilustrissima. Suplico la mande examinar y de licencia que en ello recibirá bien vmd[14].

Examinada por el arzobispo, tal como lo mandaba el Concilio de Trento[15], la mulatilla dice tener 17 años de edad, no conocer a sus padres y que para profesar no ha sido inducida por nadie, sino que entra libre y voluntariamente, señalando de paso que:

> […] a quatro años que esta en este dicho convento sirviendo en el a la dicha comunidad del y en particular a doña Agustina de Jinxº y que del dicho tiempo a esta parte tiene boluntad y

[14] «Autos de ingreso de Maria de los Reyes, mulatilla, como monja donada» (Lima, 1609), AAL.ME, leg. 1, exp. 7. Se inserta su examen en fj. 4.

[15] En el caso de las monjas de la Encarnación, todas las religiosas –de coro, legas o «donadas»– hacían su correspondiente auto de profesión y la renuncia de sus bienes según lo mandaba el Concilio de Trento: «Sobre los religiosos y las monjas», AA.VV., 1545–1563, caps. XV-XVII.

> proposito de ser religiosa para lo qual no ha sido inducida ni persuadida de ninguna persona[16].

Según éste y otros documentos, podemos apuntar sobre las donadas que ellas hacían su profesión señalando haber estado dentro del monasterio por períodos bastante largos o, incluso, desde recién nacidas. Probablemente, esta sea la razón por la cual fueron llamadas «donadas», es decir, niñas huérfanas, pobres o expósitas libres que fueron abandonadas por sus parientes y dejadas en manos de las religiosas al momento de nacer. El abandono, en efecto, fue una práctica muy corriente en la Lima del siglo XVII, período en el que se han contado treinta y dos instituciones encargadas de dar asilo a las españolas o mestizas pobres o huérfanas y en que, según la historiadora Emma Mannarelli, la población ilegítima se acercaba al 50% del total[17].

Si bien los monasterios no fueron las instituciones encargadas de dar asilo a las mujeres pobres o huérfanas mestizas o de castas, tarea encargada a los colegios, hospitales, asilos y beaterios, no es posible hacer una diferencia radical entre las prácticas de unos y otros establecimientos. Lo común, según se lee en los archivos de la Encarnación, es que las monjas mencionen tener a una niña que han criado desde pequeña porque les fue «donada» por sus padres o por sujetos desconocidos «para criarla limpia y en religión», «recogida y en virtud», compuesta y obediente.

Para 1630 esta práctica fue tan corriente que un sinnúmero de autoridades seculares alzaron la voz para denunciar la falta de disciplina y rigor con que se vivía la clausura y recogimiento en la Encarnación, lugar en el que convivía una enorme cantidad de parvulitos menores de siete años, seglares de todas las edades, novicias, profesas y esclavas, sumando un promedio de 700 almas en el siglo XVII, de las cuales menos de la mitad eran monjas profesas.

Uno de los primeros autos que intentó poner remedio a esta situación data de 1631, emitido por el provisor y vicario general don

---

16 «Autos de ingreso de Maria de los Reyes…», *loc. cit*.

17 Mannarelli, 1994: 28. Para una cronología de estas instituciones ver «Apéndice A. Cronología de las instituciones para mujeres en Lima, 1548–1713», en Van Deusen, 2007: 261–264.

Feliciano Vega a nombre y en representación del Arzobispo, mandando que se juntasen todas las religiosas en el coro alto y se les notificase que dentro de tres días debían manifestar todas las criadas y sirvientas, tanto libres como esclavas, así como mulatas, mestizas, negras, indias o españolas que hubiesen entrado sin licencia o que permanecieran sin profesar[18]. Pero, más sustantivamente, lo que las autoridades querían suprimir era la completa libertad con que las monjas ingresaban a los claustros con sus esclavas y criadas, denunciando que hay algunas que tienen dos o hasta cinco esclavas en sus celdas. Según las autoridades, las esclavas y criadas, al no estar sujetas al voto de clausura, eran quienes constantemente interrumpían el debido silencio y aislamiento que correspondía a una institución de clausura. Por esta razón, las autoridades intentaron que todas las mujeres que habitaban dentro del claustro lo estuvieran con su debida licencia; pero, en especial, con la profesión hecha, es decir, con la promesa de los cuatro votos, incluyendo el de clausura.

Estos mandatos de la autoridad no fueron escuchados del todo y en 1635 nuevamente se conmina a las monjas a que expulsen, so pena de excomunión, a las mujeres que sin licencia o sin profesión se encuentren dentro del muro conventual y a los parvulitos de ambos sexos menores de siete años, que provocan muchos «inconvenientes con la distracción de las religiosas». Específicamente, se pide que las donadas que no hicieran su profesión dentro de los siguientes tres días, sean expulsadas para siempre del monasterio[19].

Frente a la desobediencia de las monjas, los mandatos se hicieron cada vez más estrictos y frecuentes. Las monjas, más amenazadas, reaccionaron solicitando las licencias para la entrada de sus esclavas, las que poco a poco fueron reduciéndose en número. Por su parte,

---

[18] «Auto por el cual don Feliciano de Vega, provisor y vicario general del arzobispado de Lima, ordena que en todos los monasterios de monjas se junte a todas las religiosas en el coro bajo y se les notifique que dentro de tres días manifiesten todas las criadas y sirvientas, tanto libres como esclavas, mulatas, mestizas, negras, indias o españolas, que hubiesen entrado sin licencia del Arzobispo» (Lima, 1631), AAL.PI, leg. 23, exp. 3, 2 fjs.

[19] «Autos tocantes a las novicias que ay en los monasterios de religiossas desta ciudad sin professar» (Lima, 1635), AAL.PI, leg. 24, exp. 9.

las abadesas aplicaron uno que otro recurso para convencer a las autoridades seculares de la conveniencia de dejar a algunas de estas mujeres de servicio como profesas dentro del claustro. Estas mujeres fueron las donadas, distinguidas de otros grupos que convivían dentro del claustro por no ser españolas pero sí libres, destacándose de ellas valores como la «humildad, obediencia, mortificación y recogimiento», características que las diferenciaban de las esclavas o sirvientas, catalogadas siempre como desobedientes, descompuestas y dadas a la calle.

Así, desde mediados del siglo XVII en adelante, los autos de profesión de las donadas aparecen en mayor número que en años anteriores, documentos todos caracterizados por un especial tipo de solicitud:

> En sus muchas obras de caridad en que Vm se exercita a de ser esta una de ellas esa parda nombrada juana de vergara desde su tierna edad hasta oi tiene como vera Vm se a ocupado en servir a la comunidad asi en oficiar de gasto como de trabajo asistiendo a las oficinas del convento como una esclava es mui virtuosa y en su vida a conosido calle oi quiere tener el consuelo de ser religiosa donada para si muriese ir con ese consuelo y asi se a de servir Vm de en este mesmo papel concederle licencia para que reciva el abito de donada que quiere antes que yo salga quedar con el por su pobresa no tiene como pagar derechos de lisensia [...][20].

De las 55 solicitudes de profesión de donadas que existen en el archivo del monasterio de la Encarnación para el siglo XVII, el total de ellas se refiere a donadas con las mismas características: todas son mujeres catalogadas dentro de alguna casta, que profesan entre los 15 y 30 años, después de haber estado desde su nacimiento o «más tierna edad» dentro del monasterio, y que tienen todas como cualidades el ser virtuosas, «recogidas», doncellas, humildes, obedientes y mortificadas:

---

[20] «Autos de ingreso de Juana de Vergara, parda, como donada en el monasterio de la Encarnación» (Lima, 1698), AAL.ME, leg. 19, exp. 35.

> Doña beatriz Godiñes de Luna abadesa deste monasterio de nuestra señora de la encarnacion digo que la madre superiora doña nicolasa de cabrera ha criado una mosa parda nombrada adriana Flores y cabrera en mucha virtud y recojimiento y de oracion mental pide por amor de dios le den el habito de donada y asi por su mucha virtud como por la falta de donadas que ay por ser ya de mucha edad y que las que oy puede acudir a los oficios serian dies o doce y asi ay mucha falta de donadas […][21].

En los expedientes anteriores se advierten dos formulas distintas pero complementarias que utilizan las abadesas para referirse a las donadas: ellas son, a la vez, virtuosas y trabajadoras:

> […] [que en este monasterio] se a criado teresa de avalos quarterona con tanta virtud y modestia que a causado buen exemplo en la comunidad y desde su tierna edad a tenido inclinacion a ser religiosa donada en este monasterio y como las pocas donadas que ai en el no pueden asistir a las oficinas de trabajo ai necesidad de quien aiude a las religiosas de velo negro y la dicha teresa de avalos pide con todo afecto el abito […][22].

Por otra parte, se advierte el uso de ciertas cualidades que las abadesas utilizaron para referirse a las donadas: doncellas, virtuosas y recogidas. Estos últimos fueron apelativos con que la élite española o criolla pretendió, a través de las instituciones de recogimiento –como los monasterios– perpetuar los códigos culturales hispanos relacionados con la honra femenina.

Según Van Deusen, la palabra «recogimiento» tenía, a lo menos, tres usos en el siglo XVII. Por una parte, implicaba una *praxis* o método que surgió entre los místicos castellanos de finales del siglo XV y comienzos del XVI «e implicaba el aislamiento físico o *recogimiento* como una serie de etapas de meditación sobre la *nada* y la negación

---

21 «Autos de ingreso de Adriana Flores y Cabrera, cuarterona, como donada en el monasterio de la Encarnación» (Lima, 1660), AAL.ME, leg. 10, exp. 6.

22 «Autos de ingreso de Teresa de Jesús Avalos, cuarterona, como donada en el monasterio de la Encarnación» (Lima, 1695), AAL.ME, leg. 18, exp. 80.

total del yo, para así alcanzar la unión con Dios»[23]. Este concepto también era considerado una virtud usada para denominar la conducta modesta y controlada, asociada también a los comportamientos «civilizados», ya que aparece mencionada con frecuencia en los tratados de conducta y modelos ideales de comportamiento de las mujeres en sus distintos estados –la doncella, la casada, la monja, la beata, la viuda o la criada–. También fue considerado como una práctica institucional –formal o informal– propiciada por la administración colonial, con el fin de proteger la honra de las mujeres, inhibir un posible comportamiento desordenado asociado a cualquier mujer sola o abandonada, o castigar el comportamiento licencioso de prostitutas, mancebas o concubinas. Estar «recogidas», en este sentido, fue una práctica que protegía la honra de las mujeres y aseguraba su castidad y doncellez.

A pesar de que el recogimiento fue un concepto y una práctica usada de forma transversal en la sociedad colonial y no sólo orientada a la protección de la honra de las mujeres españolas o criollas, sino de todas las mujeres, para los primeros años de la colonia se puede afirmar que estos apelativos fueron los que caracterizaron casi exclusivamente a las mujeres de la élite tradicional limeña y que los monasterios dieron forma material al orden moral y social instaurado por el grupo español masculino, que señaló el «recogimiento» como una de las obligaciones femeninas orientadas a la mantención de la honra individual y familiar y a la perpetuación del orden colonial asentado en las diferencias estamentales.

Para 1630, sin embargo, esta élite, conformada por los descendientes de los beneméritos de la conquista, estaba compitiendo con personas que habían desarrollado redes familiares diferentes y seguían nuevos caminos hacia la riqueza, el poder y el prestigio provenientes del comercio. Según la historiadora Nancy Van Deusen, la élite tradicional reaccionó incrementando su estatus y privilegios de tres formas, todas relacionadas con el cultivo del «recogimiento», con el fin de mantener y aumentar su hegemonía cultural. En primer lugar, la educación recibida en los monasterios fue más que nunca un símbolo del estatus familiar y parte del atractivo de una hija en el mercado

[23] Van Deusen, 2007: 15.

matrimonial. En segundo lugar, «la élite se apropió del recogimiento como una virtud relacionada con la conducta quiescente[24] y la reclusión, reconfigurándola como un atributo esencial de un buen matrimonio o de la verdadera conducta espiritual»[25]. Y, en tercer lugar, la clausura se perfeccionó a través de bandos y autos que tuvieron como efecto, a largo plazo, consagrar a los monasterios como los centros de «recogimiento» ideal. De esta forma, para mediados del siglo XVII, la más perfecta práctica del «recogimiento» se ejercía dentro de las instituciones que practicaban la clausura –los monasterios–; por lo tanto, en espacios de uso exclusivo de las mujeres españolas o criollas que allí profesaban.

Este escenario pone en cuestión, entonces, los mecanismos a través de los cuales las madres abadesas caracterizaron a las donadas en el momento de su profesión. De los más de 400 autos de ingreso que se registran en el siglo XVII para seglares, monjas de velo negro o blanco, en ninguno de ellos, a excepción de las donadas, se encuentra mención alguna de las características concedidas a estas últimas. ¿Cuál fue entonces la motivación de las abadesas al concederles a mujeres de casta estos apelativos propios de la élite?

Frente a las amenazas de expulsión de las diferentes donadas sin profesión que allí existían, a la reducción de la población esclava y al interés de perfeccionar la clausura en los monasterios, sostengo como hipótesis que, con el fin de garantizar la permanencia de las mujeres donadas relacionadas con el servicio, las abadesas les concedieron atributos propios de su estamento –como doncellas, virtuosas y recogidas–, haciendo un traspaso de sus características identitarias que las señalaban como portadoras de los códigos del honor femenino.

Las abadesas, conocedoras de las normas que impedían a cualquier mestiza profesar los votos solemnes, actuaron en favor de las donadas adaptando el discurso normativo de las autoridades a sus circunstancias particulares. De esta forma, la excepción decretada por Felipe II en 1588, la que establecía que podían profesar las mestizas sólo «con

---

[24] «Quiescente. (Del lat. quiescens, –entis). 1. adj. Que está quieto pudiendo tener movimiento propio»: Real Academia Española, 2001.

[25] Van Deusen, 2007: 169.

la debida información de vida y costumbres», fue ampliada por las abadesas para aplicarla también a las mulatas, pardas, cuarteronas, entre otras, con el fin de que profesaran como religiosas. Es en este sentido que las solicitudes de las abadesas se orientan a constatar –a través de los términos «doncellas», «virtuosas» y «recogidas»– que las muchachas que querían profesar como donadas tenían una vida y costumbres decentes, motivos por los cuales se podía hacer la excepción para que profesaran como religiosas, a pesar de ser mujeres de casta.

Las donadas se fueron constituyendo, de esta forma, en un tercer estado religioso propio de América colonial, en que las mujeres indias, mestizas y afrodescendientes libres pudieron acceder al estado de profesas. A cambio, y como también se señala en los autos de profesión de las donadas, las religiosas de velo negro recibían de ellas los servicios que a la comunidad y a monjas particulares les podían ofrecer, como portar cruces en las procesiones, tocar las campanas, mantener la limpieza de algún altar o cuidar de alguna monja enferma. Se recalca en los autos de profesión que ellas siempre prestan algún tipo de servicio a la comunidad, trabajando «como esclavas», con «mortificación», «obediencia» y con el «cuidado y perseverancia» que se demostraba con el servido que habían dado al monasterio desde sus más tiernos años. Estos atributos se fueron constituyendo, a su vez, en «servicios de intercambio» que, a modo de compensación, suplían la dote de 500 pesos y los gastos de alimentos y vestuario que todas las profesas debían pagar anualmente al síndico de turno:

> Doña tomasina de mesa abadesa deste monasterio de nuestra señora de la encarnacion digo que en el esta una mosa parda nombrada Josefa Lasara la qual desde mui pequeña a servido a la comunidad con mui pronta obediencia y umildad y dando mui buen ejemplo con su birtud y al presente esta ocupada en el oficio de campanera desea mucho le den el abito de donada que quiere morir sirviendo en la casa de Dios oy no ai donadas que acudan a los oficios por aver muerto muchas y las que ai estan impedidas […][26].

[26] «Autos de ingreso de Josefa Lázara, parda, como monja donada en el monasterio de la Encarnación» (Lima, 1670), AAL.ME, leg. 12, exp. 96.

Como se señala en este auto, durante toda la segunda mitad del siglo XVII, período en el que se encuentran casi la totalidad de estas solicitudes, las abadesas se quejan siempre de «no tener quien las asista», «que todas las donadas están viejas», «que se han muerto más de 5 en lo que va del año», entre otras. Así como en esta solicitud, en gran parte de los autos de profesión de las donadas, las abadesas también ocuparon como recurso probatorio de la buena conducta de las muchachas la obediencia, prontitud y humildad con que siempre han servido al monasterio. Esto, a pesar de que los datos que se han obtenido del número de donadas dentro de la Encarnación nunca bajó de treinta a lo largo del siglo XVII, como se aprecia en el siguiente cuadro:

Año	*1625*	*1631*	*1637*	*1651*	*1660*	*1669*	*1690*	*1700*
«Donadas»	43	–	43	58	49	39	30	29

Fuente: Van Deusen, 2007: apéndice B, 265–267.

Estos tópicos se podrían explicar como recursos legitimantes de las solicitudes de profesión, añadiendo a la información de vida y costumbres de las donadas la necesidad que el mismo monasterio tiene de sus dotes de servicio y trabajo. Por otra parte, se explican en relación a la disminución constante que hubo de la población esclava y de sirvientas dentro de la Encarnación, especialmente durante la segunda mitad del siglo XVII, cuando las reformas a estos centros se fueron haciendo más drásticas y las autoridades arremetieron con mayor rigor para sacar a las esclavas de los muros conventuales.

De estos autos escritos por las abadesas hacia el arzobispo o su representante –los únicos documentos que mencionan referencias a las donadas en el monasterio de la Encarnación de Lima– podemos señalar algunas conclusiones.

Estos textos, que tienen una historia propia en estrecha relación con los autos emitidos por el clero secular al que debían obedecer las monjas y con los cambios en la jerarquía social de Lima, nos señalan construcciones identitarias de este grupo de mujeres conocidas como

donadas. Mulatas, pardas, indias, cuarteronas y mestizas pobres, abandonadas desde su nacimiento, sus identidades se construyeron como un reflejo de la identidad de las abadesas y las monjas de coro, quedando, de este modo, inscritas y suscritas a las textualizaciones e intereses de las madres abadesas. Dichas textualidades tuvieron su propio modo de expresión en un contexto histórico particular, período en el que ser doncellas, virtuosas y recogidas eran los estereotipos de comportamiento ideales de una mujer; y ser humildes, obedientes y mortificadas los atributos que se esperaba de una monja donada, sirvientas profesas, en estricto rigor. Conforme al orden que la pluma iba construyendo en el papel y en el mundo social, las monjas de coro se constituyeron como la voz propia de las donadas, representándolas desde lugares jerarquizados de enunciación –en que las abadesas se definen como la voz facultada desde los códigos culturales hispanos de las que son exponentes–, dirigidos, a su vez, a un receptor imperial y eurocéntrico, como el clero secular, a quien debían presentar y justificar, de un modo autorizado y verídico, las razones por las cuales estas mujeres no españolas debían profesar como religiosas. La voz propia de las donadas quedó, de este modo, subordinada a quienes emitían y controlaban los mensajes y textos, como las abadesas y el clero, sujetos activos de la colonización.

Lamentablemente, en este intercambio de mensajes y de superposiciones de identidades no es posible encontrar la voz activa de las donadas debido a las restricciones textuales que impuso el sistema colonial dentro y fuera de los muros conventuales.

Documentación manuscrita

AAL.ME, Archivo del Arzobispado de Lima (Perú), «Monasterio de la Encarnación»: legs. 1, 10, 12, 18 y 19.

AAL.PI, Archivo del Arzobispado de Lima (Perú), «Papeles importantes»: legs. 23 y 24.

AA.VV.,1604. *Orden de las Canónigas Regulares del Señor San Agustín de la Ciudad de los Reyes, Lima. Orden que se tiene en dar el ábito y en hazer la profession en el monasterio de Nuestra Señora de la Encarnación: del orden de las Canónigas Reglares del Señor San Agustín de la ciudad de los Reyes*, Lima.

Bibliografia y fuentes impresas

aa.vv., 1545–1563. *Concilio de Trento*, disponible en «Biblioteca Electrónica Cristiana» <http://multimedios.org/docs/d000436/>

Armas Medina Fernando, 1953. *Cristianización del Perú (1532–1600)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano–Americanos.

Borges Morán Pedro, 1992. *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid, mapfre.

Burns Kathryn, 2008. *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, Lima, Institut Français d'Études Andines /Quellca, Centro de Estudios Andinos.

Estenssoro Fuchs Juan Carlos, 2003. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532–1750*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva–Agüero.

Fernández Amaya (et al.), 1997. *La mujer en la conquista y evangelización en el Perú (Lima 1550–1650)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad Femenina del Sagrado Corazón.

Lavallé Bernard, 2005. «Miedo reverencial versus justo miedo: Presiones familiares y vocación religiosa en Lima (1650–1700)», en Claudia Rosas Lauro (ed.), *El miedo en el Perú: Siglos xvi al xx*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 83–102.

Lavrín Asunción, 1992. «Religiosas», en Louisa Schell Hoberman y Susan Midgen Socolow (comps.), *Ciudades y sociedad en América Latina colonial*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 175–213.

___2000. «La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana», en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, Barcelona, Crítica, iv: 109–137.

___2006. «Las esposas de Cristo en Hispanoamérica», en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, ii: 667–693.

_____ y Loreto Rosalva, 2006. *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos xvi-xviii,* Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Universidad de las Américas.

Loreto Rosalva, 2000. *Los conventos femeninos y el mundo urbano de Puebla de los Ángeles en el siglo xviii*, México, El Colegio de México.

Mannarelli María Emma, 1994. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo xvii*, Lima, Flora Tristán.

Real Academia Española, 2001. *Diccionario de la lengua española,* Madrid (22ª ed.) <http://buscon.rae.es>.

Van Deusen Nancy E., 2004. *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth–Century Afro–Peruvian Mystic, Ursula de Jesus*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

___2007. *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional del recogimiento en la Lima virreinal*, Lima, Institut Français d'Études Andines / Pontificia Universidad Católica del Perú.

Vargas Ugarte Rubén, 1953–1962. *Historia de la Iglesia en el Perú*, Lima, Imprenta de Aldecoa, 5 vols.

Colores oscuros y estatus confusos. El problema de la definición de categorías étnicas y del estatus de «esclavo» y «libre» en litigios de negros, mulatos y pardos (Santiago a fines del siglo XVIII)*

William San Martín Aedo

El problema por las taxonomías y estatus que operan en la práctica social requiere el preguntarnos no sólo por los modos en que esas nominaciones se articulan en aquella práctica, sino también por los modos en que nosotros como investigadores nos aproximamos a ellas.

En este sentido, el problema por la nominación requiere reflexionar sobre los procesos que median desde las taxonomías y estatus que supuestamente se despliegan en la práctica social hasta las taxonomías y estatus que se fijan en el registro documental –con los que finalmente nosotros contamos–. Esto, en la medida en que existe una relación compleja y no siempre lineal y directa entre aquellas nominaciones fijadas en el registro y las prácticas sociales que circundaban su producción en su contexto.

El espacio que media entre ambas esferas no traduce directamente las realidades sociales al registro y las allí plasmadas están a su vez fuertemente regidas por lógicas de producción de aquella textualidad específica. Las taxonomías generan cierto posicionamiento discursivo –que ordena nominativamente categorías sociales, sujetos e identida-

* Las reflexiones aquí propuestas forman parte de nuestra tesis para optar al grado de Magíster en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile: "Historias de esclavitud, libertades y afromestizaje a partir de litigios judiciales de negros, mulatos y pardos en Santiago tardo colonial (1755-1818)".

des–, pero que no necesariamente pueden ser entendidas como una traducción fiel de los modos en que éstas operan más allá de aquel registro específico en que se producen y se enuncian.

Tal problema metodológico y hondamente epistemológico se vuelve particularmente relevante a la hora de situarnos en el estudio del conflicto judicial; entendiendo a este como un tipo de registro discursivo particular, como un escenario de enunciación específico en el juego social y como un aparato de producción de cierta textualidad que le es propia.

De este modo, en el litigio confluirían tres grandes dimensiones de gran importancia al momento de discutir el problema de las nominaciones y taxonomías que operan en el juego social, y las que finalmente otros y nosotros registramos como «realidades históricas»: primeramente, las experiencias históricas vividas por los actores involucrados, más allá del momento mismo del conflicto; por otro lado, las realidades enunciadas en el espacio judicial ante escribanos, abogados o jueces, fuertemente determinadas por los objetivos de las «partes»; y las finalmente cristalizadas en el texto, modificadas o enmendadas por el mismo procedimiento judicial y por los procesos de conservación posterior[1].

Nos detendremos aquí a analizar tales problemáticas, cruzándolas con el estudio de la esclavitud y la presencia negra en el Chile colonial tardío. Esto, pues la producción historiográfica de las últimas décadas sobre la presencia de afrodescendientes en Chile se ha concentrado mayoritariamente en trabajar los abundantes registros judiciales existentes y que aumentan mediante avanza el siglo XVIII. Triangulando por tanto la experiencia histórica de la esclavitud con la cultura jurídica y la producción textual.

En esta línea, el estudio de las taxonomías a partir de documentación generada en la institucionalidad judicial y vinculada a la experiencia de «negros» y esclavos» –considerados eminentemente objetos y ajenos al entramado social– se vuelve particularmente rele-

[1] María Eugenia Albornoz se dedica a discutir más profundamente los problemas asociados al documento judicial en los procesos de catalogación y conservación posteriores a su producción: Albornoz, 2007b.

vante por los problemas metodológicos y epistemológicos asociados, a la vez que por las categorías que la historiografía y la memoria le han otorgado a estos sujetos en la historia nacional.

Las investigaciones que hemos desarrollado a partir de los fondos «Capitanía General» y «Real Audiencia», custodiados en el Archivo Nacional de Chile, y abarcando distintos tipos de litigios donde se presentan sujetos catalogados como «negros», «mulatos», «pardos» o «zambos», dan cuenta de dos momentos específicos a mediados del siglo XVIII donde los litigios dirigidos por estos actores –por libertad, tasación, cambio de amo o venta– tienen un considerable aumento: el tramo de 1740 a 1745 y el de 1750 a 1760, siendo este último mucho más marcado. Aunque tras estos momentos la cantidad de litigios documentados se mantiene de manera discontinua, es considerable el alza en los años señalados y su combinación con otros procesos de diversa índole donde a las causas interpuestas por esclavos o negros libres se le suman amos que demandan por fuga, redhibitoria, compraventa, heridas u otras causas criminales; marcando claramente un contraste con el panorama que es posible apreciar en la primera mitad del siglo.

Desde este rico material documental, conformado en su mayoría por litigios de esclavas contra sus amos –o sus herederos y albaceas– para conseguir la libertad prometida –o merecida–, por «malos tratamientos», para «cambiar amo» o para conseguir una «nueva tasación», se ha ido elaborando, a partir de la literatura especializada, cierta narrativa sobre las formas de control de los amos frente a los esclavos y, particularmente en el último tiempo, sobre las formas de resistencia de estos en un sistema que los oprimía.

En este sentido, las taxonomías y categorías utilizadas para describir las realidades vividas por estos sujetos y las formas en que se han integrado a nuestra formación social y cultural, han transitado entre la de «esclavo», «esclavitud», «resistencia» y «libertad»; y desde su dimensión étnica se han restringido a reproducir las categorías de «negro», «mulato», «pardo» y «zambo» presentes en los registros. Esto, sin haber estudiado suficientemente las formas en que tales denominaciones podrían haber sido traducidas de la realidad vivida

por los sujetos al registro documental específico, o las formas en que en aquella textualidad participan las voces de los actores[2].

En este último punto es crucial reparar en las formas en que opera la administración de justicia, el rol de ciertos mediadores, escribanos y procuradores y las formas en que el propio esclavo participa, levantando un juicio, manteniéndolo a veces por varios años, «moviendo» testigos, y en la misma producción y reproducción de aquellos textos judiciales.

El problema de las clasificaciones y taxonomías a partir del cuerpo de litigios aquí analizado requiere advertir, a su vez, que en este contexto tardo colonial y en el tipo de registro documental con que contamos, confluyen dos grandes procesos que son necesarios integrar al análisis.

Por un lado, el proceso avanzado de integración del contingente negro en una sociedad cada vez más mestiza, donde es posible visualizar un espacio social y cultural de alto dinamismo y movilidad en que las «castas», «negros», «mulatos», «pardos» y «zambos» conviven con mestizos, «indios», españoles pobres, inmigrantes europeos –como gallegos y portugueses–, y otros sujetos de diversa procedencia étnica provenientes de distintos lugares del virreinato peruano y del Río de la Plata principalmente[3]. Un proceso en el que no podemos concebir la presencia negra como un grupo homogéneo o separado del resto

---

[2] Una revisión de la historiografía chilena sobre el tema la hemos sugerido con anterioridad en San Martín, 2007. Allí advertimos los problemas de conceptualizar el estudio de la esclavitud en Chile sólo desde categorías de análisis como «resistencia» o bajo la conceptualización de una «institución» esclavista o un «sistema de opresión», junto con sugerir miradas más complejas sobre una historia social de la presencia afrodescendiente en el Chile colonial. Celia Cussen (2006) agrega también una revisión distinta.

[3] Véase por ejemplo: «Rosaria Cofré, esclava de José Borras con Fco. Bueras. Solicita nueva tasación de su precio y se le de termino para buscar nuevo amo» (San Fernando, 1796), ANH.CG, vol. 59, fjs. 258–270. El marido de Rosaria –identificada como negra– es Caietano Frei, «Portuguez de nación […] de los que quedaron profugados en la expedición del señor Ceballos», libre y residente en Mendoza. Estuvo acusado, entre otras cosas, de haber «estado adulterando con una Yndia» y haber hecho fuga en varias ocasiones con Rosaria hacia Mendoza, hacia la Villa de San Juan, y haberse encontrado un par de veces ocultos en la Chimba.

de la sociedad sino como parte importante de aquellas dinámicas que van amalgamando un mundo popular en formación, cuya principal característica podría ser la movilidad de sujetos, identidades y estatus[4].

Por otro lado, también debemos considerar un proceso aún poco estudiado y al parecer transversal a todos los grupos sociales, mediante el cual el litigio judicial o la justicia formal se constituyen en un terreno aprovechado por distintos actores sociales para dilucidar problemas de toda índole[5]. El caso de aquellos sujetos que podemos llamar afromestizos, libres y esclavos, no quedan fuera de este proceso, e involucra no sólo un fenómeno interesante de peticionismo judicial asociado a un proceso de desintegración de la esclavitud en la región[6], sino también el acceso en distintos niveles a los procesos de producción textual, a una cultura jurídica y letrada, a la vez de posibilitarnos el acceso a realidades de otro modo veladas sobre las formas en que estos sujetos construyeron redes más allá de la simple

---

4 Carmen Bernand ha señalado el paso de una sociedad de grupos étnicos a una sociedad popular de múltiples colores: Bernand, 2006. La autora desarrolla la misma idea desde una aproximación centrada en la «criollización» de las «naciones africanas», y sus implicancias en el proceso de formación de una cultura popular a fines del período colonial: Bernand, 2009. El problema de la movilidad y maleabilidad de estatus para Chile tardo colonial ha sido trabajado más profundamente desde el tema del honor en grupos medios y populares por Verónica Undurraga. Ver, por ejemplo, además del texto aquí también publicado, Undurraga, 2008a y 2008b.

5 Véanse los trabajos publicados en Cornejo y González, 2007.

6 Carolina González es quien ha trabajado más profundamente este amplio espectro documental, conceptualizando el acceso a la justicia como parte de un proceso de «peticionismo esclavo», vinculado a una metanarrativa de la resistencia y un escenario cruzado por estrategias políticas orientadas a erosionar el sistema que los oprimía: González, 2006a y 2006b. La autora inserta su estudio del litigio esclavo en un proceso de más larga duración, donde los «grupos subordinados», a través del peticionismo, han establecido estrategias de resistencia formales frente a ciertos grupos de poder o al Estado; siendo ejemplos de ello las cartas de petición indígena del siglo XVI, los autos de pedimento para la liberación de la encomienda y el tributo, hasta las cartas dirigidas al Presidente de la República durante el siglo XX y las cartas de petición del período de la dictadura militar en Chile: González, 2007: 81.

subordinación con sus amos y se integraron a las dinámicas sociales y culturales del resto de la sociedad de la época[7].

En este sentido es que se vuelve particularmente pertinente y necesario releer este amplio cuerpo documental desde categorías de análisis que discutan los modos en que hemos clasificado y leído las taxonomías fijadas en los registros, replanteando categorías fijas como la de «esclavo», «esclavitud» y «libertad», o las mismas de «negro», «mulato» o «blanco», para dar paso a lecturas que pongan su atención en la maleabilidad de aquellas clasificaciones, en los procesos y lógicas de producción de aquellos enunciados, y en las ambigüedades de éstas en un contexto de amplias transformaciones políticas, sociales y culturales.

Estatus confusos

Lo que se pone en discusión en casos por demandas de libertad, petición de nueva tasación, venta o cambio de amo, son categorías que ponen en disputa la posesión efectiva sobre las acciones del sujeto esclavo. Esta discusión pone en juego categorías como la de «esclavo» y «libre», así como también estatus un tanto más ambiguos donde la sociedad circundante que participa como testigo en el litigio manifiesta no tener claridad sobre la categoría jurídica del sujeto, poniendo de

[7] El concepto «afromestizo» ha sido trabajado con anterioridad para el caso chileno por Marta Carreras, aunque desde una dimensión primariamente socioracial, refiriéndose sólo al mestizaje biológico. Además de esta connotación, cargamos aquí el concepto de una importante dimensión cultural. Como afirmamos, el contingente negro presente en el Chile de fines del siglo XVIII es una población altamente mestiza por las relaciones establecidas con otros actores sociales. En efecto, los matrimonios o amancebamientos con «indios», «blancos» o inmigrantes americanos o europeos son bastantes numerosos, además de ser en su mayoría negros criollos o *ladinos*, lo que a su vez no sólo remite a una amplia variedad de «colores oscuros», producto del mestizaje biológico, sino que también presentan una población que conoce los códigos culturales y las instituciones que articulan la sociedad, al punto de tener una activa participación en ella, al igual que el resto de los grupos sociales: Carreras, 2003. El carácter exogámico de las relaciones matrimoniales ha sido advertido también por Grubessich, 1992.

manifiesto nuevos estatus sociales posibles: sólo «oyó decir que era esclavo» o fue visto «viviendo como libre»–.

En 1748, Petronila Baldovinos, mulata criolla de la ciudad de Santiago –hija de la también «mulata» Sebastiana Valderrama–, frente a las exigencias de pago de «los jornales atrasados de el tiempo que fue esclava», demandado por los herederos –y hermanos– del presbítero Agustín de Miranda, responde levantando un juicio por su libertad y la de sus hijos, causa que durará siete años[8]. Petronila tenía ya alrededor de 36 años cuando se inició el juicio, dos hijos vivos –Isabel, la hija menor, y Agustín, de diez años al inició del proceso– y una niña fallecida –u ocultada– tras el parto[9]. A los 24 años, en 1736, fue comprada y «sujeta a perpetua servidumbre, y cautiverio», sin «thacha vicio ni defecto alguno», por Agustín de Miranda a Rodrigo Baldovinos, quien, por la conservación del apellido, puede ser considerado como su primer dueño.

A la muerte de Miranda –el dueño legal de Petronila por más de diez años, como lo certifica la carta de venta– sus herederos toman parte y levantan una demanda a la mulata por ciertos jornales atrasados de cuando ésta era esclava, agregando que su carta de libertad, fechada en 1746, fue atorgada sólo pues «hostigadas de sus malas costumbres, y de no poderla sujetar conbenimos en otorgarle la libertad»[10]. Dicha carta documenta que «en maio de 1746», diez años después de su compra, «a cambio de veinte y sinco pesos en ropa y sien pesos

---

8 «Baldovinos (Petronila). Esclava. Juicio seguido con los herederos de Miranda (Agustín de), sobre su libertad y la de sus hijos» (Santiago, 1748–1755), ANH. RA, vol. 848, pza. 1. El caso fue también trabajado con anterioridad en San Martín, 2007.

9 Según lo afirmado por algunos testigos, «haviendo parido la sussodicha [Petronila] en su segundo parto [–es decir, el parto donde nació Isabel–] la oculto maliciosamente expresandose avia muerto de la peste», sacándola los herederos de Miranda de «la casa donde la tenia oculta y la restituieron a la suia como que era su esclavo» (*Ibid.*, fj. 44). Con Isabel, su segunda hija, el intento por ocultarla y hacerla pasar por muerta no da resultado, lo que nos hace posible pensar que la muerte de su tercer hijo, una niñita, pueda ser también una estrategia a fin de liberarla. El caso, no obstante, no entrega mayores antecedentes de este tercer hijo.

10 *Ibid.*, fj. 4.

mas. [...] liberan a la dicha Petronila Baldovino, de toda esclavitud, sugesion y servidumbre», dejándola libre de todo «dominio directo de posesion propiedad y señorio que a la dicha Petronila tenian»[11].

No obstante esta documentación, que certifica un estatus jurídico de Petronila como mulata libre, los herederos de Miranda intentan anular la concesión de libertad a partir de la invalidación de su sujeción como esclava. Rosa y Magdalena Miranda afirman: «nunca la pudimos sugetar a servidumbre, ni el dicho Dn Augustín, bibiendo la dicha mulata, como que fuese libre sinque en todo ese tiempo hubiese pagado Jornal alguno, aunque compre [de todo] de dichos jornales estava fuera de la servidumbre», siendo por este motivo que «le ponemos demanda [...] por los jornales atrasados de el tiempo que fue esclava»[12]. Pese a la legalidad de la documentación que avala su libertad, sus malas costumbres y, en definitiva, un comportamiento que no se condecía con el de las esclavas, permite invalidar o cuestionar el estatus legal de su libertad, dos años después de que ésta le fue concedida.

Esta situación ha sido leída tradicionalmente por la literatura especializada como parte de los mecanismos de extensión del control de los amos sobre los esclavos, aún cuando estos ya dejaron de serlo[13]. Si bien la lectura no nos parece errada y la apelación de los Miranda –sólo cuando Agustín fallece–, puede ser claramente una estrategia a fin de mantener una sujeción informal de Petronila y sus hijos, que aún permanecen en casa de ellos, queremos invitar a hilar más fino en las realidades que en la documentación se van enunciando.

El intento de los Miranda de demostrar los «malos comportamientos» de Petronila y, por tanto, de legitimar sus demandas, lo que hace es mostrarnos y poner en evidencia la serie de situaciones ambiguas con las que contaba la mulata mientras supuestamente estaba en «cautiverio» de su amo Agustín. El cuestionario realizado a los testigos es reflejo de esto; en él se pregunta: «Si saven que Petronila Valdovinos en el tiempo que vivio [su amo Agustín] vivio fuera de su

---

11 *Ibid*., fj. 2.
12 *Ibid*., fj. 4.
13 Véase: Soto, 1995; Soto, 1988, 1999, 2001; Coltters, 2001.

casa y le pagaba el dicho [Agustín] el quarto en que la dicha Petronila vivia»; «Si saven que en el expresado tiempo [Agustín] le pago medico y medicinas en ocasion que estuvo enferma la dicha Petronila»[14]. Información que es ratificada por los testigos. Nicolasa Valdovinos, por ejemplo, negra ladina y libre de 48 años, afirma que Petronila «vivia como persona libre de consentimiento del dicho amo, que no la ocupaba en ejercicio alguno [y que] antes de parir hijo alguno le dio al dicho don Agustín sinquenta pesos fuera de cien pesos mas [y que por tanto] cuenta de libertad antes de que hubiera parido»[15], lo que dejaba en libertad legal también a sus hijos.

Vivía entonces Petronila «de consentimiento del susodicho [Agustín, su amo] como persona libre, y sin que la embarasase en servicio alguno». El propio Agustín, de hecho, según lo dicho por los testigos, «solía ir a la casa donde estaba dicha Petronila a darle algunos reales para que comiese» y «aunque le asistia al susodicho pero no como lo tienen de obligación las esclavas porque asistía poco en servicio del dicho su amo, y que esto save el declarante [el Capitán Don Diego de Fontessila] que era con Voluntad del dicho Don Agustín, quien le permitia estubiese como libre»[16]; y habiéndole preguntado alguna vez uno de los testigos a Agustín «si era esclavo el hijo mayor de dicha Petronila hubiese respondido que era libre»[17].

Petronila, y así lo certifican los testigos, en tiempos que era incluso jurídicamente esclava no habitaba en la casa de los Miranda y poseía un campo de circulación bastante amplio, aunque ella y sus hijos continuaban 'sirviendo' al dicho Agustín. Un testigo afirmaba: «anda siempre como persona libre alquilando cabras y que aunque oyó decir que era su esclava jamás la vio en su ejercicio». En el mismo tono, Isabel de la Barra afirma que pese a que la mulata «no vivía en la casa de los Miranda», esta «dentrava y salia en la casa [y] oyo decir que dicha Petronila era esclava»[18].

---

14 «Baldovinos (Petronila)…», *loc. cit.*, fj. 44.
15 *Ibid.*, fjs. 13–13v.
16 *Ibid.*, fj. 16.
17 *Ibid.*, fj. 13v.
18 *Ibid.*, fj. 55.

Más allá de las estrategias discursivas puestas en juego entre las partes, las voces de los testigos que le dan forma a la instancia judicial dan cuenta de instancias que ponen en cuestión la categoría de «esclavo» y «libre» como clasificaciones rígidas que operan en el campo social. Incluso para la sociedad circundante parece ser problemático el definir aquellas categorías: se «oyó decir que era esclava» y «vivía como libre». Lo interesante es advertir que tales situaciones habrían sido experimentadas en tiempos en que Petronila era formalmente esclava de Agustín de Miranda, pero que solo fueron puestas en tensión y requirieron de la justicia para ser «reubicadas» –y fijadas en los registros– dos años después de conseguida su libertad legal.

Las categorizaciones rígidas respecto al ser «esclavo» y el ser «libre» sólo se ponen en juego como parte de las estrategias discusivas en el campo específico del escenario judicial y el de su textualidad. Allí es donde se remarcan o reordenan las posesiones y los estatus ambiguos que parecen operar sin problema más allá del juicio o del objetivo judicial concreto de las partes. Lo que advertimos es un engranaje complejo en el cual esclavos como Petronila generan, conjuntamente con amos y otros actores sociales, redes y relaciones de poder un tanto más complejas a las categorías fijas de «esclavos» y «libres» puestas en juego en la textualidad del litigio.

La atención en los testigos da cuenta de una red importante de sujetos de variada adscripción étnica y social. Consideremos además que en las formas en que se administra justicia, los testigos y las preguntas realizadas a ellos en la mayoría de las veces son dirigidos por las partes y no por algún funcionario neutral. Un estudio más focalizado de estos casos muestra además que estos procedimientos no son realizados por los procuradores o abogados de modo ajeno a la parte involucrada, sino que en la búsqueda de testigos se echa a andar toda una red de relaciones sociales donde familiares y abogados forman parte integral del motor que «agita» el litigio[19].

[19] Tamar Herzog ha trabajado más profundamente el peso de redes sociales en la administración de justicia para el caso quiteño: Herzog, 1995a; 1995b. Sobre la administración de justicia y la construcción de una cultura legal ver también Cutter, 2005. Sobre el caso específico de los esclavos y la utilización del aparato judicial: Aguirre, 1993; 1999; Jouve Martín, 2005.

En el caso de Petronila encontramos a la ya citada Nicolaza Valdovinos, «negra ladina y libre», mayor que Petronila, seguramente vinculada al anterior amo de esta última –Rodrigo Valdovinos– y probablemente también ex esclava de él; Gregoria Valdovinos, de quien no sabemos su procedencia étnica, pero quien figura como madrina en el acta de bautismo del hijo mayor de Petronila; además del capitán «Don Diego de Fontessilla», «Marcelo Sereseda», «Juan Bautista Bulune» (quien, por lo demás, afirma que los cincuenta pesos que Petronila pagó antes del nacimiento de sus hijos se los dio a guardar a él)[20] y otra decena de sujetos que enriquecen el campo de posibilidades con el que contaba la mulata, aún siendo jurídica y nominativamente esclava de Agustín[21].

Por otro lado, el que este último no sólo pague el cuarto donde Petronila habita, sino también la abastezca de medicamentos y comida –«varias veces de noche algunas veces al dia hiba el dicho [Agustín] cargado con la carne, velas u otras cosas necesarias para el alimento de dicha Petronila»[22]–, podría ser interpretado como una de las tantas ocasiones en que existen vinculaciones emocionales y/o sexuales entre amos y esclavas. Recordemos que el hijo mayor de Petronila posee el mismo nombre de su amo y que éste nace dos años después de comprada su madre, implicando desde esta lectura una extensión sexualizada de las clásicas relaciones de poder entre amos y esclavos.

No obstante, una lectura alternativa de esas prácticas nos puede llevar también a los mecanismos que la propia mulata desarrolló en un campo de acción bastante amplio, y no sólo bajo la tónica de

---

20 «Baldovinos (Petronila)...», *loc. cit.*, fj. 16.

21 La partida de bautismo está fechada el 24 de julio de 1742, en la «Iglesia Catedral de Santiago»: «Agustin de todos los santos quarteron libre de cuatro años hijo de Pertronila Quintana, y de Padre no conocido»; padrinos: «Don Juan Domingo Barbosal y Gregoria Valdovinos» (*Ibid.*, fj. 19). Llama la tención el apellido con que aparece Petronila; no obstante, confirmamos que la partida de bautismo corresponde a la de su hijo mayor, pues posteriormente es citada en el juicio por la mulata para defender que en ella figura la condición de libertad de su hijo. Situación que nos remitiría a advertir un error en la escritura del documento o que este correspondería a un segundo apellido de la mulata, situación que sería inusual entre los esclavos.

22 *Ibid.*, fj. 55.

«mecanismos de resistencia». Si las formas en que el concepto de «esclavitud» opera en el campo social poseen tal amplitud –el jornal, el alquiler de cabras, la circulación libre por la casa–, no podemos visualizar el accionar de Agustín sólo como una extensión de las dominaciones formales, ni como parte de una estrategia de Petronila frente a lo opresivo del sistema de sujeción y abuso que se le imponía[23].

Respecto a lo anterior, parte importante de las declaraciones giran en torno a que el primer hijo de Petronila, tras su nacimiento, fue recogido por el propio Miranda y traído a su casa, «como de su particular dominio sin que la dicha Petronila pusiese en ello contradicción alguna»[24]. Aquel engranaje en el que se tejen relaciones más complejas se traducen en la posibilidad de que Petronila «asistía» a Agustín –aún conseguida su libertad– y que entrara y saliera de la casa con amplia libertad de movimiento. Esto, mientras sus hijos permanecían en casa de los Miranda, pues, como la mulata afirma, el hecho de que su hijo mayor «sirviese en la casa, es porque allí se mantenía»[25].

Petronila afirma entonces que su hijo (nacido libre de acuerdo a la partida de bautismo) trabajaba en el servicio de la casa de los Miranda, pues de esta forma era allí mantenido. Agregando que el no vivir en casa, el poder salir y entrar de ella, son actos «no propios de esclavos, sino de livre», y que los herederos de Miranda bajo un concepto errado de esclavitud, «deducieron» como esclavitud «sólo aquel general servicio, contrapuesto al descomedimiento que puede producir cualquier persona»[26].

Pues bien, reducir las categorías de análisis y las formas en que conceptualizamos las taxonomías fijadas en el registro a las de «esclavo» y «libre» como clasificaciones que operan en el campo social de la misma forma que lo hacen en el escenario discursivo donde se fijan y se textualizan, nos parece restringir las posibilidades analí-

---

[23] Una lectura desde esta lógica, enfatizando las instancias de dominación y abuso, principalmente sexual, vivido por las esclavas, ha sido trabajado por Soto, 1995; Soto, 1988, 1999 y 2001.

[24] «Baldovinos (Petronila). Esclava…», *loc. cit.*, fj. 44.

[25] *Ibid.*, fj. 66v.

[26] *Ibid.*, fj. 67.

ticas de las realidades vividas por aquellos sujetos como su propia presencia en cierto registro documental específico. No es un hecho menor que la sentencia haya reafirmado lo dicho por Petronila y le haya ratificado su libertad y la de sus hijos, como una forma de corroborar las posibilidades de acción, las realidades verosímiles –y los sentidos otorgados a esas realidades y prácticas, aun cuando éstas sean contradictorias– que la mulata defendió.

Es interesante agregar que el caso de Petronila, no es un «descubrimiento» nuestro, ya que ha sido trabajado con anterioridad por Carla Soto y es tomado también por Cathereen Coltters. Sin embargo, la lectura que se hace allí del juicio sólo pone el acento en la búsqueda de libertad, en la posesión objetual, en el poder de los herederos cuando el dueño no estipula claramente la libertad de sus esclavos, en el control sobre el vientre de las esclavas y en el sufrimiento maternal por sus hijos que aún se mantienen cautivos[27].

Como advertimos, los campos de posibilidades vividos por los esclavos y esclavas en el contexto estudiado dan cuenta de un amplio espacio para circular, tejer redes sociales y desarrollar distintas actividades. Como señalaba don Francisco Arteaga en un juicio que interpuso Tomasa Duarte por la libertad de su hijo en 1759, «es muy conforme a derexo que durante la esclavitud gose el amo del servicio del esclavo o de sus jornales»[28]. En este sentido, el ejercicio de la esclavitud podía englobar un campo de acción bastante amplio, que podía ir desde una categoría genérica y poco definida del «servicio» hasta el «pago de jornales».

Es esta variedad de posiciones posibles la que provoca aquellos estatus ambiguos en torno a cómo conceptualizar la esclavitud en

---

[27] Soto, 1995: 124–125; Coltters, 2001: 19. Es necesario aclarar que ambas autoras entregan el nombre de los hijos de Petronila como Miguel e Isabel. El documento original por nosotros revisado, incluida la partida de bautismo, da cuenta de que el nombre del hijo mayor es Agustín –no Miguel–, igual que el antiguo dueño de Petronila –Agustín de Miranda–, de seis años al momento de iniciar el juicio en 1748 y de «padre no conocido».

[28] «Tomasa Duarte con el Maestre de Campo Francisco Diez de Arteaga, sobre libertad de un Mulato» (Santiago, 1758–1759), ANH.CG, vol. 129, fjs. 147–177.

cada contexto y dónde ubicar a «esclavos» y «libres» en la escala social. La posesión jurídica no es suficiente, se requieren advertir las formas en que los mismos sujetos eran socializados por la comunidad circundante, a la vez de cuestionar categorías que vinculan directamente la esclavitud a la posesión efectiva y el control directo sobre un cuerpo–objeto.

El mismo caso de Tomasa antes señalado involucra el problema del control efectivo y los actores implicados, complejizando aquella forma en que sólo hemos representado el conflicto entre amos y esclavos reduciéndolo a una relación de 'propiedad'. La discusión gira en torno al pago de la libertad de su hijo y de los derechos de alcabala de la transacción. Existen varias confusiones, porque Tomasa habría entregado el dinero –que habría conseguido con «personas caritativas que conocían al niño»–; sin embargo, mientras el conflicto se vuelve más álgido, se deja traslucir que su hijo hace ya varios meses está en manos del abogado de Tomasa y, luego, en las de ella, y que había sido visto en «barias ocasiones este berano en la maior fuersa del sol, sudado y fatigado en mandados y faenas de los sujetos a quien lo tenia entregado».

El niño, que ya estaba enfermo, falleció antes de ser resuelto el conflicto. Al dilucidar su estatus jurídico para determinar si murió «esclavo» o «libre» y, por tanto, si se debía devolver el dinero que Tomasa habría pagado por su libertad sin recibir aún la carta que lo certificaba –discusión en la que se centra la última parte del proceso–, la justicia señala tajante que Miguel, a su muerte, era aún esclavo y que, por lo tanto, estaba «bajo dominio» de don Francisco Arteaga, quien debía devolver los 150 pesos a Tomasa y hacerse cargo de los costos del entierro. El hecho de que la madre tuviera la tutela real del niño junto con su abogado y que ésta pudiere entregarlo a trabajar a otros sujetos pese a su enfermedad, no fue discutido en momento alguno.

De esta forma, Tomasa, su abogado, los sujetos a quienes les había entregado su hijo –aún siendo esclavo de don Francisco– y el paso de distintas tutelas, dan cuenta de una compleja red de actores que se involucran en las formas en que la esclavitud se lleva acabo en el contexto señalado. Es de este modo que hablar de «esclavo» no supone posesión efectiva ni control absoluto, y se requiere advertir las

formas en que tales categorías se ponen en juego en el amplio espacio que media entre la realidad vivida por los actores y las construidas por la textualidad[29].

Colores oscuros

Una situación similar es posible advertir al dirigir los análisis a las categorías étnicas utilizadas. La posibilidad que entrega el registro judicial, a la vez que los sujetos y las identidades, parecen ser tan móviles y maleables que presentan no pocas situaciones en las que distintas categorías se combinan para nominar al sujeto afromestizo. «Especie de comercio», «pieza», «negro», «mulato», «zambo», «negro criollo», «pardo libre», «mulata libre», se van disponiendo en un mismo juicio, refiriéndose al mismo sujeto, al punto de conceptualizar categorías híbridas como la de «mulata blanca»[30] o «mulata parda»[31]; y donde se superponen categorías supuestamente antagónicas, con suma naturalidad y sin ser cuestionadas por ninguno de los actores involucrados en el espacio de su enunciación.

---

[29] Un caso muy interesante es el de Rosaria Cofré, ya citado en la nota 3. En 1796 lleva un litigio contra su amo, don José Borras, para que se le dé «algun termino para buscar nueva enajenación». En él señala que su amo le había prestado a su marido «quatro fanegas de trigo arneadas» y que éste, al pedirle prestado un «arnero para volverselas en la propia conformidad», le dió unas bofetadas en la cara y «se enfadase en tal extremo que le prohivio el que se viese conmigo, y estuviese en la vida maridable que es consiguiente al matrimonio». Agregando que «dio mi amo orden a su mayordomo para que le puciese un par de grillos y lo tuviese en el sepo». Su marido, Caeitano Frei, fue declarado como libre en el juicio y, si bien en el transcurso de éste se señalaron otros antecedentes sobre los motivos del enojo de Borras, no se cuestionó el estatus de libre de Caeitano ni el hecho de que podría ser castigado tan severamente por un sujeto que no poseía ningún control formal sobre él. El supuesto control recae sobre Rosaria –su esclava– no sobre su marido, un hombre libre, portugués y residente en Mendoza: «Rosaria Cofré, esclava de José Borras…», *loc. cit.*, fjs. 258–270.

[30] «Tomasa Duarte con el Maestre de Campo…», *loc. cit.*, fjs. 147–177.

[31] Véase por ejemplo: «Manuela Hurtado con Ignacio Valdés, sobre su libertad» (Santiago, 1796–1797), ANH.CG, vol. 149, fjs. 99–195.

En este sentido, situaciones como la de Thedoro Sena no son menores y ponen en evidencia la maleabilidad de las categorías étnicas, en muchos casos sin mayor conflicto para la sociedad circundante. Theodoro, en un juicio que lleva sobre «su libertad», se declara «indio libre», «natural del valle de Guanilla terminos y jurisdiccion de la ciudad de la Serena, hijo lexitimo de Alonzo Sena hindio libre adbenedizo arribano, y de Josepha Cortes parda libre». Su hermano Joseph atestigua señalándose también como «indio libre», pero identificando a su madre como «mulata libre». El juicio se concentra en comprobar la libertad de su madre y de su padre, sin cuestionar la categorización de «indio libre» para los hijos de una «mulata» –o «parda»– y un «indio»[32].

En este sentido, nominaciones de corte objetualizante, como «Jose negro esclavo de Agustín de Arteaga», «especie de comercio» o algunos cambios de apellido –que favorecen al amo para demarcar su propiedad– deben ser entendidos como parte de un juego de posicionamientos discursivos orientados a demarcar el argumento. Desde esta óptica, habría que entender el proceso judicial como un campo de lucha de enunciados, donde es posible seguir líneas y giros argumentativos que van posicionando al enunciante y a los otros, de acuerdo no sólo a las categorías validas para la sociedad que las produce, sino también en respuesta directa al enunciado anterior y al objetivo judicial específico[33].

---

[32] «Teodoro Zena, sobre su libertad» (Santiago, 1763–1764), ANH.CG, vol. 129, fjs. 218–237v.

[33] Los últimos trabajos que han renovado una perspectiva más tradicional de la historia de la justicia (eminentemente definida desde el derecho y las instituciones) han generado aproximaciones desde la «cultura jurídica» o la «sociología jurídica» para situarse en los lineamientos que cruzan sociedad y justicia, y en los problemas del documento judicial como registro histórico. En general, han generado una suerte de consenso a la hora de concebir tanto a la institucionalidad como al espacio social y discursivo que allí se construye como un «campo de lucha». Como señala Margarita Garrido, estas nuevas perspectivas llevan a ver a las instituciones judiciales no sólo como dispositivos de poder, sino también como «campos de lucha» de representaciones: Garrido, 2008: 10. Sobre esta corriente que ha abordado la dimensión social y cultural de las instituciones de justicia: Kagan, 1981; Hespanha, 2002; Church, 1978; Cotterrell, 2006; Friedman, 1969 y 1989.

En este punto, es importante, junto con advertir aquella superposición y maleabilidad de las categorías étnicas, destacar un proceso que se desarrolla conforme avanza el siglo XVIII y hasta las primeras décadas del XIX, donde la categoría «criado» o «criada» comienza a tomar mayor protagonismo a la hora de referirse a estos sujetos. Situación que además se presenta independientemente del posicionamiento específico que se quiera tomar en el litigio: cuando se intenta remarcar la propiedad, se señala *criado de*….

Creemos, con esto, estar advirtiendo también un proceso en el que se desfiguran los límites étnicos y del estatus de «esclavo» y «libre» hacia una categoría genérica del «criado», que englobaría a sujetos de diversa procedencia étnica y de distinta categoría jurídica, abriendo nuevas perspectivas de análisis a la integración y desaparición del contingente negro en Chile[34].

El escenario judicial

De acuerdo a lo aquí propuesto, concebimos al espacio judicial como una esfera donde no sólo confluyen actores de diversa procedencia étnica, sino también un lugar donde se construyen «sujetos, identidades y textos» de la mano de categorías y códigos culturales que los circundan, pero bajo lógicas y objetivos específicos[35].

---

[34] Jean–Paul Zúñiga ha discutido también los problemas metodológicos asociados a la definición de la adscripción étnica y el estatus jurídico de sujetos ocupados en el servicio doméstico, a partir de registros parroquiales. Para el autor, la esclavitud indígena y el trabajo libre se confunden en nominaciones plasmadas en los registros que sólo remarcan un vínculo de dependencia y nominación: «del servicio de» o, simplemente, «de»: Zúñiga, 2009: 85.

[35] Cornejo y González, 2007: 10. Los autores agregan que este espacio también podría ser considerado como un escenario de «performatividad identitaria» (*Ibid.*, 13). Asimismo, María Eugenia Albornoz agrega que en un juicio «se requiere de sujetos con una disposición continua a efectuar un seguimiento, a realizar una serie de evaluaciones y decisiones que los implican a ellos y a varias personas. Son aspectos que requieren de tiempo y de presencia –sea de cuerpo presente o vía representación de 'otro que ha sido delegado para'–, o al menos de algunas conversaciones acerca de las aristas propias de un proceso, por un lado, y también, por otro, acerca de los sentimientos e intereses que

Como han sugerido Tomas Cornejo y Carolina González, la documentación de los juicios criminales o civiles puede ser leída como una construcción de lo verosímil, de «mundos posibles» que se apoyan en una serie de movimientos retóricos y literarios[36]. De este modo, la lógica mediante la cual se produce aquel registro implica el concebir las dinámicas por las cuales se intenta generar una verdad suficientemente verosímil como para obtener la justicia demandada[37].

El litigio y la textualidad que le da forma es, por lo tanto, un escenario donde se ponen en tensión aquellas identidades, estatus y categorías; es allí donde se despliegan, a fin de conseguir la solidez de un argumento, el abanico de posibilidades verosímiles para los sujetos involucrados. De este modo consideramos, por ejemplo, afirmaciones respecto a la posesión objetual como las declaradas por Francisco Cortés frente a la petición de su esclava de no ser vendida fuera del reino: «pues practico lo que hacen todos los hombres de Comercio con especies insensibles irracionales quando no encuentran en un lugar quien se las pague por su justo precio»[38]. Consideraciones que, por lo demás, son bastantes generales y han sido reproducidas sin mayor discusión metodológica por la literatura especializada de las últimas décadas, y que habría que entenderlas insertas en un escenario donde el objetivo del enunciado es «reubicar» los estatus cuestionados, recurriendo a categorías circundantes y legítimas para la colectividad pero que no necesariamente son reflejo de realidades

como tal despierta. Sobre todo porque a los pleiteantes les interesa que 'no perezca mi justicia', como dicen y escriben muchos de ellos». Habría entonces que visualizar la justicia y sus formas culturales y sociales como una «entidad viva que respira, que debe ser alimentada y hasta cuidada y protegida en su fragilidad dependiente, por medio de acciones judiciales propias del sujeto responsable de la pervivencia de su propia justicia, la que le concierne primero a él y en segundo lugar a algún otro miembro del grupo al cual ese individuo pertenece y que eventualmente se pudiera sentir aludido por su conflicto particular»: Albornoz, 2007a: 20.

36 Cornejo y González, 2007: 13.

37 *Ibid*., 9. Véanse también los trabajos de Davis, 1987 y 1988.

38 El tema ha sido más profundamente discutido para la Lima del siglo XVII en Jouve Martín, 2005. Ver también: «La esclava Rosa Villalon con el Maestre de Campo Francisco Cortés i Cartavio, solicita su libertad» (Santiago, 1757), ANH.CG, vol. 99, fjs. 309–324v.

puras y extrapolables más allá de la instancia concreta de su enunciado. Como afirma González, estos espacios se encuentran cruzados por estrategias discursivas de los distintos actores y mediadores que pretenden renovar los desacuerdos relativos a los límites de la libertad[39].

Como ha sugerido Chartier, por su parte, las disposiciones discursivas y las categorías que los fundan –sistemas de clasificación, criterios de diferenciación, modos de representación– no son en absoluto reducibles a las ideas que enuncian o los temas que presentan. Tienen su lógica propia –lógica que puede resultar contradictoria en sus efectos con la letra del mensaje–. Es necesario:

> […] tratar los discursos en su discontinuidad y su discordancia. Por mucho tiempo, el camino pareció fácil, concluyendo del análisis temático de un conjunto de textos la caracterización de una 'mentalidad' (o de una 'visión de mundo' o de una 'ideología'), luego haciéndole pasar de éste a una asignación social unívoca. La tarea parece menos simple desde que cada serie de discursos debe ser comprendida en su especificidad, es decir, inscrita en sus lugares (y medios) de producción y sus condiciones de posibilidad, relacionada con los principios de regularidad que la ordenan y la controlan, e interrogada en sus modos de acreditación y veracidad[40].

En este sentido, la discusión sobre las categorías y estatus en la práctica social no pasa directamente por lo que los sujetos creen o efectivamente hicieron –reflejado en sus enunciados– sino por cómo se posicionan en un campo discursivo particular.

Las representaciones sociales respecto a ciertos estatus sociales plasmadas en los textos en cuestión no podrían concebirse, desde la lectura propuesta, a modo de ideas colectivas o abstracciones fijas en el pensamiento de los sujetos, sino como ideas recurrentes verosímiles que se articulan o mueven en un universo social y en los registros discursivos que este produce[41].

---

[39] González, 2007: 80.

[40] Chartier, 1992: 61.

[41] Desde el campo de las teorías sobre la comunicación y el enunciado, propues-

Consideremos además que los litigios formales –escritos– conservados, sólo forman parte de una instancia avanzada de un conflicto que no fue –o no pudo ser– solucionado en instancias anteriores por acuerdos extra judiciales (muchos de los juicios implican un acuerdo pactado o negociación no cumplida de varios años), o no dirimido en instancias orales –que permitía la administración de justicia– y de los cuales no tenemos mayor registro que las referencias que se hacen a ellos cuando no fueron solucionados y pasan a instancias escritas.

Ahora bien, para finalizar. Al conceptualizar el escenario judicial como un espacio amplio, polifónico y profundamente mediado por los «decires», debemos también advertir el ancho acceso de estos sujetos, esclavos y libres, a distintos niveles de una cultura letrada y jurídica, y a los procesos de producción textual[42]. Bajo esta perspectiva, si bien los textos judiciales que analizamos son redactados por escribanos y

---

to por la psicología social, se ha criticado a la psicología cognitiva que ha tendido a señalar una relación directa entre el enunciado y una estructura de pensamiento abstracta y pre–existente. Los últimos aportes del área, a partir de la escuela francesa de la enunciación, con Benveniste y, posteriormente, con la teoría polifónica de Ducrot, han señalado que el enunciado no reflejaría un pensamiento ni un estado cognitivo, sino más bien una forma de posicionamiento particular en base a ciertos códigos culturales verosímiles disponibles. En este sentido, lo importante no sería ver realidades a través de los textos sino las dinámicas de posicionamiento e interacción que en aquel registro se juegan: Ducrot, 1986; Marková, 2006; Marková, Linell, Grossen y Salazar, 2005. Otras aproximaciones interesantes en Linell, 1998 y 2004.

[42] Ver, por ejemplo, los casos interpuestos por Sebastián González, esclavo de Francisco Guzmán, contra su amo, y los litigios que señala tener con varias personas sobre la herencia de unos animales que le habría entregado su padre: «Sebastian Gonzalez esclavo de Fco. Guzmán, con licencia de su amo contra miguel Ampuero por venta de animales» (Santiago, 1797), ANH. CG, vol. 806, fj. 62v; «Sebastian Gonzalez con su amo. Juan Fco. Guzman. sobre su venta» (Santiago, 1797), ANH.CG, vol. 159, fjs. 459–477v. En un momento, Sebastián señala que su amo «no podra venderme fuera del reyno separandome de una anciana madre y lo que es mas haciendome el perjuicio de perder el derecho que me corresponde en los bienes que tengo demandados en esta real audiencia y en este Superior Gobierno. Si estos pleytos son o no injustos, no es cosa que deban desidirse por el dictamen de mi amo, sino por la definitiva de los Jueses, según el merito de los procesos: y hasta llegar este termino me parece tendre la proteccion necesaria en los tribunales»: fj. 469.

procuradores, y muchos de sus argumentos responden claramente a un conocimiento refinado del derecho, es posible ver la participación activa de los sujetos involucrados en el proceso judicial. Vemos a esclavos, hijos, padres y especialmente madres llevando y trayendo testigos, señalándoles qué deben testificar y moviendo «papeles» del abogado, de algún testigo o algún ex-amo que corrobore su versión[43].

De este modo, las categorías y taxonomías fijadas en aquellos registros hablan del proceso complejo que vivía la sociedad que los producía; pero también, a la vez, del proceso mismo de producción de aquella textualidad. Aquel extenso espacio que mediaba entre la realidad de los actores, la oralidad y los objetivos de sus enunciados, y la representación textual de sus situaciones.

A modo de conclusión: desfigurando los colores

Las categorías de «esclavo» y «libre» utilizadas en el contexto colonial a partir de cierto tipo de registros emanados de la institucionalidad, las generadas en el momento de la abolición y las reproducidas por la historiografía posterior, han generado una imagen dicotómica y fija de ambas taxonomías, entendidas desde conceptualizaciones modernas y como realidades predominantemente opuestas y estables[44].

---

[43] Véase por ejemplo: «Manuela Hurtado con Ignacio Valdés, sobre su libertad» (Santiago, 1796–1797), ANH.CG, vol. 149, fjs. 99–195.

[44] Problema que hemos puesto en discusión con anterioridad en la ponencia titulada: «África en la Nación, discursos fundacionales y colores quebrados. Aproximaciones al proceso de integración y descomposición del contingente 'negro' en Chile tardo colonial», *Primer encuentro de historia de Asia y África,* Santiago, Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile / Programa de Estudios Asiáticos de la Pontificia Universidad Católica de Chile / Programa de Estudios de Asia y África de la Universidad de Santiago de Chile, octubre de 2009; y en la *3ª Jornada de Investigaciones* del Laboratorio de Historia Colonial de la Pontificia Universidad Católica de Chile, con la ponencia titulada: «Desfigurando los colores de la esclavitud. Integración y descomposición del contingente afromestizo a partir de litigios judiciales de negros, mulatos y pardos en el Santiago tardo colonial», Santiago, diciembre de 2009.

Para la historiografía que ha trabajado el caso chileno, la esclavitud continua siendo un sistema inicuo de opresión, tanto para el siglo XVI como para el XVIII, y la libertad sigue siendo el ideal que dirigió todas las acciones de nuestro sujeto de estudio. Situación que sin duda ha contribuido a conformar una visión única y solidificada, tanto de la experiencia histórica de la esclavitud como de la presencia afromestiza en nuestra formación política, social y cultural.

De hecho, la definición que ha construido la historiografía sobre la experiencia de la esclavitud señala dos grandes pilares que la constituyen: el control físico sobre un sujeto considerado objeto y la carencia de todo tipo redes y relaciones sociales[45]. De este modo, estamos frente a un sujeto que se encuentra bajo una instancia de dominación institucionalizada, determinado por la carencia de vinculaciones sociales y culturales –prescritas por las condiciones de la empresa colonial– y un estatus que estipula la figura del «amo» como el ente rector de las condiciones y posibilidades del llamado «esclavo»[46].

Sin embargo, creemos estar ante un estadio tardío de la institución en que se combinan aquellas características objetuales que determina-

[45] Elizabeth Mejías (2006 y 2007) señala, por ejemplo, una «despersonalización», «desexualización» y «desocialización» del sujeto esclavo, considerando su condición como una «muerte social». Para estos conceptos, la autora se remite al trabajo de Claude Meillassoux (1990).

[46] De hecho, Herbet Klein y Ben Vinson III, quienes más profundamente han trabajado el problema de la esclavitud latinoamericana, no sólo estableciendo líneas comparativas al interior de la experiencia americana, latina y anglosajona, sino también involucrando tal desarrollo en un proceso de más larga duración, han definido tal «condición» de la misma manera, en perfecta sintonía con el desarrollo posterior de la historiografía chilena. Como afirman Klein y Vinson III, más allá de la variedad de formas en que se instituyen distintos vínculos de subordinación en la historia de Occidente, es en última instancia el «aislamiento», determinado por la relación de subordinación y propiedad con el amo, la que determina la condición histórica de la esclavitud negra en América. Fueron «tratados como individuos sin raíces ni historia, retenidos por la fuerza»; «Sin las ataduras y las vinculaciones propias de las clases libres, incluso las más bajas, el esclavo dependía por completo de la voluntad del amo. Este podía usarlo a su arbitrio a un costo en obligaciones recíprocas mucho más bajo que con cualquier otra clase de trabajadores»: Klein y Vinson III, 2008.

rían la condición esclava –particularmente puestas de manifiesto en el momento de resolución de conflictos en el escenario judicial–, con una serie de prácticas mucho más complejas que cuestionan aquellos pilares bases de su definición[47].

El amplio acceso a la justicia vivido en la segunda mitad del siglo XVIII no sólo da cuenta de una búsqueda de la libertad jurídica. Consideremos que este aumento en el acceso a la justicia formal no es un fenómeno propio de la comunidad esclava, sino que parece ser un proceso transversal a distintos grupos sociales, y que en ellos se combinan distintos objetivos y argumentos, no sólo la libertad[48]. En efecto, este fenómeno también da cuenta de un proceso complejo y avanzado de integración de una comunidad que difiere bastante de un grupo desarraigado y carente de vínculos sociales y culturales. Por el contrario la construcción de cierta cultura jurídica que le permite saber cómo utilizar la administración de justicia, cómo mover testigos y qué argumentos potenciar, da cuenta –desde un área específica– de aquella múltiple integración en el entramado social, cultural e institucional de la época[49].

---

47 Resulta interesante que la legislación para la práctica esclavista, desde sus orígenes medievales y clásicos –la cual continúa en la reglamentación colonial–, generó un estado dual o ambiguo del sujeto esclavo: era objeto y sujeto de derecho, pudiendo ser vendido como mercancía y teniendo la posibilidad de acceder a la libertad jurídica, estableciendo a la esclavitud como un estado potencial de transición: Navarrete, 2006; Klein y Paz, 1966. Sobre aspectos generales relativos a la legislación de la esclavitud: Lucena, 1996.

48 La dificultad para otorgar un «caracter estratégico» a largo plazo y con relativo «éxito» a ciertas acciones de los actores sociales, como es el caso de la búsqueda de la libertad, es discutida por Zúñiga, 2009. El autor señala que hablar de estrategias es una noción que sólo puede ser defendida «a posteriori», «en circunstancias en que los contemporáneos estaban lejos de poseer todas las cartas del juego como para poder prever todas las consecuencias que podían tener sus actos para ellos y para su descendencia», siendo más bien la «capacidad de adaptarse» a las «coacciones y restricciones» el rasgo que parece primar. Ello explicaría las acciones algo más discordantes y ambiguas con que operan los sujetos, más que la coherencia señalada por un relato construido hacia y desde el éxito –o el fracaso– de una estrategia entendida como estable y duradera: 103–104.

49 Sherwin Bryant (2004) ha planteado, para el caso quiteño, una crítica a la historiografía americanista que ha trabajado este aumento de litigios como

En este sentido, creemos necesario historizar más profundamente los distintos espacios en los que es posible encontrar a este sujeto llamado, genéricamente, «esclavo», relevar redes familiares, sociales y económicas, y visualizar un proceso de integración –y desaparición– en los distintos espacios de la escala social, cuestionando de este modo los estatus y taxonomías con que hemos definido su presencia e importancia en la historia nacional.

Sobre este proceso de integración y desaparición, Jean–Paul Zúñiga ha enfatizado la «amplia movilidad», «dispersión» y «atomización» de la mano de obra servil para el Chile urbano del siglo XVII, lo que favorecería, de acuerdo a su análisis, una multiplicidad de situaciones a la hora de abordar la esclavitud, tanto por la amplia distribución social de las relaciones de subordinación y parentesco, como por –en directa relación a lo anterior– el amplio espectro de actividades en las que se encontraba involucrada la población servil de la época. El autor puntualiza que «al hablar de 'esclavitud urbana' o de 'domesticidad' se necesita, por consiguiente, explicitar y contextualizar el contenido de estos términos»[50].

---

una forma de resistencia concentrada en el último siglo colonial, señalando que es posible establecer un proceso continuo en todo el período. Agrega que una revisión exhaustiva de los siglos anteriores permite observar que aquella experiencia de acceso a la justicia estaría fundada desde las primeras décadas tras la conquista en América y que formaría parte de las formas de integración y resistencia esclava en Europa antes del descubrimiento.

50 Zúñiga, 2009: 89–96. Emma de Ramón, analizando el caso de artesanos, mercaderes y prestamistas para los siglos XVI y XVII, establece la construcción de clientelas y relaciones económicas estrechas entre negros, mulatos y pardos en base a una heterogénea adscripción social. Afirma que, si bien los casos de desarrollo profesional y económico de esclavos y libres son ocasionales, las características en las que se dio su actividad nos obligan a relativizar el juicio respecto a las condiciones de desmedro general, de manera tal que ciertas características propiciaron que estos sujetos pudieran acceder al nivel social y de desarrollo económico que detentaban el resto de los maestros artífices en la ciudad. Ello nos hace cuestionar la hipótesis del fraccionamiento de la sociedad colonial en «dos grupos antagónicos de dominados y dominadores»: De Ramón, 2006: 81–82. Por otro lado, Celia Cussen, a partir de testamentos de negros y pardos de gran parte del período colonial, ha enfatizado esta tendencia de integración y disolución a partir de un proceso de asimilación «que lo acerca a la élite laica y religiosa»: Cussen, 2009: 133. La búsqueda

Sin duda, al situarnos a fines del siglo XVIII, estamos en un contexto de amplias transformaciones en la estructura social y cultural de la época; y en la medida en que la población negra no parece ser ajena a aquella sociedad, no es ajena tampoco a sus procesos. La movilidad de categorías étnicas y estatus jurídicos, así como la disolución de la categoría «esclavo» en una categoría genérica y multiétnica asociada al trabajo libre –donde se establecen nuevas formas de subordinación, seguramente muy alejadas de un concepto unívoco y utópico de «libertad»–, nos parecen procesos estrechamente vinculados con aquel que se desarrolla en tanto se avanza hacia el siglo XIX, en el que se desdibujan los límites de la esclavitud y las categorías de «negro» y «esclavo» parecen desaparecer en un abigarrado mundo popular.

Documentación manuscrita

ANH.CG, Archivo Nacional Histórico (Chile), «Capitanía General»: vols. 59, 99, 129, 149, 159 y 806.
ANH.RA, Archivo Nacional Histórico (Chile), «Real Audiencia»: vol. 848.

Bibliografía y fuentes impresas

Aguirre Carlos, 1993. *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821–1854*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
___1999. «Working the System: Black Slaves in the Courts in Lima, Peru, 1821–1854», en Darlene Clark Hine y Jacqueline A. McLeod (eds.), *Crossing Boundaries: Comparative History of Black,* Bloomington, Indiana University Press, 202–222.
Albornoz María Eugenia, 2007a. «El mandato de 'silencio perpetuo'. Existencia, escritura y olvido de conflictos cotidianos (Chile, 1720–1840)», en Tomás Cornejo y Carolina González (eds.), *Justicia, poder y sociedad: recorridos históricos*, Santiago, Universidad Diego Portales, 17–56.

---

de la manumisión –propia o de algún familiar–, la adquisición de cierta pericia laboral, la generación de redes económicas y la inserción en espacios de significación cultural –como cofradías–, formarían parte de un proceso complejo de «desvanecimiento» de la población negra.

___2007b. «Seguir un delito a lo largo del tiempo: interrogaciones al cuerpo documental de pleitos judiciales por injuria en Chile, siglos XVIII y XIX», *Nuevo Mundo–Mundos Nuevos* [en línea], París, 7 <http://nuevomundo.revues.org/index13033.html>.

Bernand Carmen, 2006. «De lo étnico a lo popular: circulaciones, mezclas, rupturas», *Nuevo Mundo– Mundos Nuevos* [en línea], París, 6 <http://nuevomundo.revues.org/index1318.html>.

____2009. «El color de los criollos: de las naciones a las castas, de las castas a la nación», en Celia Cussen (ed.), *Huellas de África en América: perspectivas para Chile*, Santiago, Editorial Universitaria / Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 13–34.

Carreras Marta, 2003. *Negros y mulatos: agentes en el proceso de liberación. La participación del elemento negro en Chile (1750–1823)*, tesis de Licenciatura en Historia, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Chartier Roger, 1992. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa.

Church Thomas (et al.), 1978. *Justice Delayed: The Pace of Litigation in Urban Trial Courts*, Williamsburg, National Center for State Courts.

Coltters Cathereen, 2001. «La construcción del yo en las demandas judiciales de las esclavas negras en Chile colonial», *Notas históricas y geográficas*, Valparaíso, 12: 11–28.

Cornejo Tomás y González Carolina (eds.), 2007. *Justicia, poder y sociedad: recorridos históricos*, Santiago, Universidad Diego Portales.

Cotterrell Roger, 2006. *Law, Culture and Society: Legal Ideas in the Mirror of Social Theory,* Burlington, Ashgate Publishing.

Cussen Celia, 2006. «El paso de los negros por la historia de Chile», *Cuadernos de historia*, Santiago, 25: 45–58.

___2009. «La ardua tarea de ser libre: manumisión e integración social de los negros en Santiago de Chile colonial», en Celia Cussen (ed.), *Huellas de África en América: perspectivas para Chile,* Santiago, Editorial Universitaria / Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 109–135.

Cutter Charles, 1995. *The Legal Culture of Northern New Spain, 1700–1800*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Davis Natalie Z., 1987. *Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth–Century France*, California, Stanford University Press.

___1988. *Pour sauver sa vie: Les récits de pardon au XVI^e siècle*, París, Seuil.

De Ramón Emma, 2006. «Artífices negros, mulatos y pardos en Santiago de Chile: siglos XVI y XVII», *Cuadernos de historia*, Santiago, 25: 59–82.

Ducrot Oswald, 1986. *El decir y lo dicho: polifonía de la enunciación,* Barcelona, Paidos.

Friedman Lawrence, 1969. «Legal Culture and Social Development», *Law & Society Review*, Massachusetts, 4/1: 29–44.

___1989. «Litigation and Society», *Annual Review of Sociology*, Palo Alto, California, 15: 17–29.

Garrido Margarita, 2008. «Presentación del dossier sobre la justicia y el orden social en Hispanoamérica, siglos xviii y xix», *Historia crítica,* Bogotá, 36: 10–13.

González Carolina, 2006a. «Los usos del honor por esclavos y esclavas: del cuerpo injuriado al cuerpo liberado (Chile, 1750–1823)», *Nuevo Mundo–Mundos Nuevos* [en línea], París, 6 <http://nuevomundo.revues.org/index2869.html>.

___2006b. «Subordinaciones y resistencias de la servidumbre esclava: el caso del negro Antonio (Santiago de Chile, 1767–68)», *Cuadernos de historia*, Santiago, 25: 119–143.

___2007. «En busca de la libertad: la petición judicial como estrategia política. El caso de las esclavas negras (1750–1823)», en Tomás Cornejo y Carolina González (eds.), *Justicia, poder y sociedad: recorridos históricos*, Santiago, Universidad Diego Portales, 57–83.

Grubessich Arturo, 1992. «Esclavitud en Chile durante el siglo xviii: el matrimonio como forma de integración social», *Revista de historia*, Concepción, 2: 115–128.

Hespanha Manuel, 2002. *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*, Madrid, Editorial Tecnos.

Herzog Tamar, 1995a. *La administración como un fenómeno social: la justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750),* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

___1995b. «Sobre la cultura jurídica de la América colonial (siglos xvi-xviii)», *Anuario de historia del derecho español*, Madrid, 65: 903–912.

Jouve Martín José Ramón, 2005. *Esclavos de la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650–1700),* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Klein Herbert y Vinson III Ben, 2008. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Klein Herbert y Paz Eduardo, 1966. «Sociedades esclavistas en las Americas. Un estudio comparativo», *Desarrollo económico*, Buenos Aires, 6/22–23: 227–245.

Kagan Richard, 1981. *Lawsuits and Litigants in Castile, 1500–1700*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Linell Per, 2004. *Essentials of Dialogism. Aspects and Elements of a Dialogical Approach to Language, Communication and Cognition*, Linköping (Sweden), Linköping University.

___1998. *Approaching Dialogue: Talk, Interactions and Contexts in Dialogical Perspective*, Amsterdam y Philadelphia, Benjamins.

Marková Ivana, 2006. «On 'The Inner Alter' in Dialogue», *International Journal for Dialogical Science*, Stirling, 1/1: 125–147.

_____, Linell Per, Grossen Michèle y Salazar Anne, 2005. *Dialogue in Focus Groups. Exploring Socially Shared Knowledge*, London, Equinox Publishing.

Meillassoux Claude, 1990. *Antropología de la esclavitud,* México, Siglo xxi.

Mejías Elizabeth, 2006. *Sujetos con cuerpo y alma propios: la afectividad y el cuerpo en la constitución de los esclavos como personas. Chile, 1750-1820*, tesis de Licenciatura en Historia, Santiago, Universidad de Chile.

___2007. «La esclavitud doméstica en sus prácticas: los esclavos y su constitución en personas. Chile, 1750–1820», *Fronteras de la historia,* Bogotá, 12: 119–150.

San Martín William, 2007. «Esclavitud, libertades y resistencias. Hacia una propuesta integrativa a las condiciones de la negritud en Chile. S. xviii», *Summa Historiae*, Lima, 2: 195–209.

Soto Carla, 1995. *Cuando los documentos hablan… La esclavitud femenina en Chile y la legislación, siglos xvi-xvii*, tesis de Licenciatura en Historia, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Soto Rosa, 1988. *La mujer negra en el Reino de Chile, siglos xvii-xviii*, tesis de Magíster en Historia, Santiago, Universidad de Santiago de Chile.

___1999. «Matrimonio y sexualidad de las mujeres negras en la colonia», *Nomadías. Serie Monográfica*, Santiago, 1: 61–70.

___2001. «Mujeres negras: sexualidad, enfermedad y salud en el Chile colonial», *Cyber Humanitatis* [en línea], Santiago, 19 <http://uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/cyber/cyber19/dlagos.html>.

Undurraga Verónica, 2008a. «Honores transversales, honores polisémicos en la sociedad chilena del siglo xviii», en A. Araya, A. Candina y C. Cussen (eds.), *Del Nuevo al Viejo Mundo: mentalidades y representaciones desde América*, Santiago, Universidad de Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas / Facultad de Filosofía y Humanidades, 53–65.

___2008b. *Los rostros del honor: identidades, representaciones y prácticas culturales de los grupos medios y populares en el Santiago del siglo xviii*, tesis de Doctorado en Historia, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Zúñiga Jean–Paul, 2009. «Huellas de una ausencia. Auge y evolución de la población africana en Chile: apuntes para una encuesta», en Celia Cussen (ed.), *Huellas de África en América: perspectivas para Chile,* Santiago, Editorial Universitaria / Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 81–108.

Fronteras sociales y sus intersticios: usos y abusos de las categorías «caballeros», «dones» y «españoles» en Santiago de Chile, siglo XVIII[*]

Verónica Undurraga Schüler

> *Un caballero flamenco, que se halla en Madrid […] le decía lo absurdo que le parecía este abuso, y lo amplificaba, añadía y repetía: «Don» es el amo de una casa; «don», cada uno de sus hijos; «don», el Dómine que enseña gramática al mayor; «don», el que enseña a leer al chico; «don», el mayordomo; «don», el ayuda de cámara; «doña», la ama de llaves; «doña», la lavandera. Amigo, vamos claros: son más «dones» los de cualquiera casa que los del Espíritu Santo.*
>
> José Cadalso y Vázquez, *Cartas marruecas*, 1774 (carta LXXX)

El análisis de los usos –y «abusos»– de los tratamientos de honor permite conocer los criterios de precedencia y subordinación que regían en los contextos sociales coloniales. Se trataba, en efecto, de jerarquías de preeminencia que preservaban y reactualizaban imaginarios señoriales medievales en espacios coloniales periféricos, como fue Santiago de Chile en el siglo XVIII. El trato con el «don» derivaba originalmente de *Dominus* o «Señor»; es decir, de la referencia a aquel cuyo *dominio* se honraba y, por cierto, se acataba[1]. De ese modo, el «don», en su sentido primigenio, al enunciar el *dominio* que unos ejercían sobre otros, conformaba uno de los más habituales mecanismos de objetivación de las esferas de poder[2]. Este constituía, a través de

[*] Este artículo forma parte del proyecto FONDECYT postdoctoral N° 3100003: «Orden y violencia. Identidades, representaciones y proyectos civilizatorios en un espacio urbano. Santiago de Chile, siglos XVII–XIX».

[1] Real Academia Española, 1726–1739, III: 334.

[2] Concordamos con la perspectiva de Alejandra Araya, quien ha planteado que los gestos y tratamientos de respeto estaban cruzados por relaciones de dominación–sumisión y su ejercicio «era el reforzamiento constante de las

su enunciación, un recuerdo cotidiano de las fronteras que existían al interior del cuerpo social. Fronteras que permitían distinguir, separar y defender las prioridades no sólo sociales sino también políticas y materiales de las élites coloniales.

Sin embargo, como veremos a continuación, paulatinamente estas barreras sociales fueron adquiriendo una permeabilidad permisiva, siendo rebasadas por las demandas de honor de otros sectores. Ese fue el momento en que se hizo necesario construir nuevas categorías de prestigio hispánico–elitario, esperando que los nacientes parapetos permitieran mantener las primacías y subordinaciones tradicionales. Sin embargo, la historia de estos nuevos tratamientos de honor fue la misma de los precedentes, siendo luego resignificados y apropiados por distintos grupos sociales. Todo ello terminó colmando el escenario social de la colonia chilena con una red clasificatoria de enunciaciones de prestigio.

La necesidad de vincular el análisis de los tratamientos de honor al estudio de los criterios de precedencia y subordinación, implica plantear una historia *de* y *desde* las prácticas y experiencias[3]. Esta mirada centra su atención en los actores sociales, postulando que éstos, con su experiencia, han dado forma a los legados históricos. Esta propuesta interpretativa permitirá conocer los diversos usos y las múltiples resignificaciones de las lógicas con las que operaban las jerarquías sociales en el Santiago del siglo XVIII. El desenvolvimiento de tales prácticas y usos sociales de las categorías de honor y de

jerarquías»: Araya, 2005: 180. Sobre los gestos de cortesía y descortesía en Nueva España, véase Lipsett–Rivera, 2005.

[3] Nos referimos particularmente a la obra dirigida por Bernard Lepetit. Ella cristaliza una propuesta metodológica ensayada desde fines de los años ochenta principalmente dentro del ámbito francés, aunque también presente en otros: Lepetit, 1995 y 1989. Frédérique Langue ha propuesto esta vía de acceso al pasado colonial americano, en base a los parámetros de la «nueva historia social» europea de los años noventa: Langue, 1995. Para un análisis crítico de los aportes y debilidades de la obra dirigida por Lepetit, que cristaliza las inquietudes de esta «nueva historia social», véase la reseña de López, 1999. La preocupación por el estudio de las prácticas sociales en América colonial y republicana se ha expresado en interesantes investigaciones como la de Moreyra y Mallo (comps.), 2009.

prestigio supone la existencia de una racionalidad específica de los comportamientos[4]. Presume, por tanto, que los actores del período mostraban capacidad para diseñar estrategias destinadas a alcanzar determinadas situaciones de privilegio.

Esta mirada obliga a tener presente la relación entre cultura y comportamiento individual y social[5]. Más precisamente, estamos aludiendo a la necesidad de observar la capacidad operativa de los actores de la sociedad colonial frente a las distintas representaciones y normas culturales[6]. Ello, finalmente, permitirá evaluar los límites de acción, «manipulación o interpretación de las reglas de negociación» con los que contaban los sujetos dentro de contextos socio–culturales tradicionales[7]. En el Santiago de Chile del siglo XVIII, la libertad de acción no era absoluta. Sin embargo –al igual que mostró Giovanni Levi para la zona del Piamonte en el siglo XVII– los intersticios de los sistemas normativos dejaban espacios para negociar. Fueron esas las circunstancias que permitieron la manipulación y resignificación de las categorías de prestigio hispánico–elitarias por diversos sectores de la población.

La representación de «honor de los orígenes» y sus usos sociales

La masificación de los tratamientos de honor fue recogida por la literatura española de los siglos XVII y XVIII[8]. En muchos casos, como se observa en el epígrafe que abre este trabajo, se planteó una crítica satírica a las prácticas que generalizaron el trato con el

---

4 Levi, 1990: 11-12.

5 Usamos el término «cultura» en un sentido amplio, del modo como lo ha entendido la antropología cultural; es decir, como un conjunto de actitudes, creencias y patrones de comportamiento de un grupo determinado en un espacio y tiempo definido: Burke, 1996: 25–28.

6 Para las distintas posiciones entre individualismo metodológico y determinismo cultural, véase Devillard, 1995: 227; Bonte e Izard (dirs.), 1996: 172.

7 Levi, 1989: 1333–1334.

8 Quevedo, 1971 [c.1630], III: 15.

«don» y el «doña». Si incluso las lavanderas y mayordomos podían recibir dicho tratamiento, como aludió irónicamente José Cadalso, entonces éste ya no era útil como mecanismo de diferenciación social. En dicho escenario, el «don» y el «doña» ya no enunciaban –verbal y cotidianamente, por ejemplo, al saludar en la calle– las fronteras construidas al interior del cuerpo social, expresando la precedencia de unos por sobre otros.

La crítica del escrito denunciaba una peligrosa forma de transgresión. Esta residía en la contravención de las jerarquías selladas por las herencias de sangre. En América, el uso del «don» estuvo reservado en las primeras décadas de la conquista a los descendientes de conquistadores, a los personajes principales o a aquellos originarios de las regiones de España donde la población contaba con el privilegio de hidalguía, como las provincias vascas[9]. Todos ellos fundaron o estaban insertos en linajes cuyos miembros se distinguían por medio del trato con el «don» y el «doña».

En definitiva, el «don/doña» era un distintivo de los que podían exhibir una de las representaciones de honor más características de América colonial. Se trataba de la «representación de honor de los orígenes», fundada sobre el linaje, la legitimidad y la *limpieza de sangre*[10]. Esta vertiente hispánico–aristocrática de honor se hallaba construida sobre el capital heredado, recibido en el nacimiento, y transmitido a través de la sangre. Asociado a la nobleza, desde los «grandes» con títulos hasta los hidalgos, y a la noción de *limpieza de sangre*, el honor nobiliario cultivado por los hispanos era fuente de prestigio social pero también de beneficios económicos y judiciales[11].

---

9 Langue, 1995.

10 Por «representación» entendemos los sistemas de percepción y juicio que los individuos singulares o las «comunidades de interpretación» significan y construyen del mundo social: Chartier, 1992. En el siglo XVIII chileno circulaban representaciones polisémicas de honor a las que apelaban sujetos de los más variados lugares sociales. Nuestra tesis doctoral analiza dicha pluralidad de representaciones así como sus amplios usos sociales: Undurraga, 2008c.

11 Entre dichos beneficios se encontraba el estar libre de tributos –no *pechar*–, el no poder ser sometido a muertes infamantes ni al tormento –salvo en procesos inquisitoriales– ni encarcelado por deudas civiles. En América, sin embargo, la exención de tributos a los nobles no se hizo efectiva, situación que sí se dió en

Esta vertiente distinguía tanto a sujetos de honor como a deshonrados por «naturaleza». Los hombres y mujeres carentes de honor en razón de su nacimiento eran considerados «infames de hecho», cuya causa era el haber nacido fuera de matrimonio[12]. Ahora bien, en América colonial los prejuicios respecto de la «nota de infamia» se fueron concentrando en un grupo en particular; a saber, el de las castas, nacidas de las mixturas de indios, españoles y negros[13]. Ello nos muestra que la noción de *limpieza de sangre*, basada en valores nobiliarios y teológicos, sufrió un desplazamiento semántico al utilizarse en la realidad colonial americana[14]. En el Nuevo Mundo ella dejó de emplearse para tachar a judíos y moros, quienes por ley no podían pasar a América, aplicando la nota de infamia a las castas. Mantuvo, eso sí, su referente religioso al continuar objetando a los condenados por el Santo Oficio y sus descendientes. Debido a que los elementos que servían de base al honor hispánico–aristocrático variaron su objeto de definición al aplicarse a la realidad social americana, hemos optado por referir esta variante de honor como «representación de honor de los orígenes».

Así, al aludir a los usos del «don/doña» y a las fronteras sociales que ellos objetivaban, estamos dando cuenta exclusivamente de taxonomías de prestigio hispánico–elitarias. Con el rótulo «hispánico–elitario», pretendemos explicitar que ésta era sólo una de las variantes de prestigio en el contexto analizado. Existían muchas gamas de prestigio en el mundo colonial chileno, como aquellas que brindaban peones y oficiales de artesanía a aquellos que consideraban «más hombres»,

---

la península: Dougnac, 1994: 388; Lira Montt, 1976. El requisito de *limpieza de sangre* era el elemento que otorgaba al honor hispánico una connotación particular derivada de sus circunstancias históricas: Sicroff, 1985.

12 «Partida séptima», tít. 6, ley 2: AA.VV., 1555: 23. Las altas tasas de ilegitimidad constatadas para el Santiago del siglo XVII respecto de todas las categorías socio/raciales, a excepción de los indios, no socavaron este principio: Zúñiga, 2002: 177–186.

13 Solórzano Pereyra, 1972 [1648], I: 445. Sobre los «prejuicios raciales», véase Vial, 1965. Una reinterpretación de este problema en Undurraga, 2009.

14 La noción de *limpieza de sangre*, refrendada en el siglo XV con los estatutos correspondientes, remonta sus orígenes al siglo XII del medioevo español: Zúñiga, 2002: 167 y 131–147.

porque eran superiores en fuerza física o porque cargaban con una larga historia de conquistas femeninas[15]. Sin embargo, los tratamientos en cuestión referían los criterios de prestigio relacionados con los elementos constitutivos del «honor de los orígenes».

Las precisiones aquí esbozadas obligan a discutir los mecanismos utilizados por el grupo de «españoles» poderosos para construir jerarquías entre los que compartían una efectiva o muchas veces supuesta herencia de sangre «pura»[16]. Si bien en el siglo XVI los conquistadores asentaron su dominación sobre sus hazañas personales, nunca dejaron de reivindicar el modelo estamental del que provenían[17]. Como ha planteado Jean–Paul Zúñiga, desde un primer momento los españoles de ultramar hicieron valer los antecedentes de padres y abuelos hidalgos, cuando los tenían, postularon a las órdenes militares invirtiendo dinero en dicho propósito o procuraron obtener nombramientos honoríficos en el Cabildo y en el ejército, entre otras prebendas[18]. A medida que la sociedad se fue consolidando, se constituyó una «aristocracia» indiana a partir de la conciencia de descendencia de un conquistador o primer poblador, conformándose el grupo de los «beneméritos de Indias»[19].

En la primera mitad del siglo XVII, con la difusión y fragmentación de las encomiendas, ya no bastó ser encomendero para mantener la superioridad social. Los mayorazgos y títulos de nobleza asumieron dicho cometido desde fines de la centuria. A lo largo de ésta, el grupo privilegiado que monopolizaba los beneficios y dignidades del «honor de los orígenes» debió abrir sus filas a algunos comerciantes mayoristas que habían amasado fortunas. La incorporación de estos

---

15 Obviamente, estas categorías de prestigio eran operativas dentro de sus universos sociales específicos: Undurraga, 2008a.

16 El término «español» se emplea aquí según el uso común de la época en estudio; es decir, haciendo referencia a aquellos individuos venidos de España, a los que descendían de hispanos e incluso a aquellos que, en razón de su fenotipo, pasaban por tales.

17 Durand, 1953, I: 50, 68 y 77; Retamal Ávila, 2002: 44 y 45.

18 Zúñiga, 2002; Góngora, 1970; Undurraga, 2004: 47.

19 Góngora, 1951: 186; Lira Montt, 1995.

últimos, efectuada mediante grandes despliegues de recursos, permitió a algunas antiguas familias conservar su posición[20].

Todas estas estrategias, ampliamente conocidas, hablan de los esfuerzos desplegados por las élites para construir fronteras y jerarquías dentro de sus propios universos sociales. Al mismo tiempo, estas prácticas operaban como mecanismos de diferenciación de las élites en relación a los «españoles pobres», quienes estuvieron más que dispuestos a manipular la *limpieza de sangre* que ostentaban. Los últimos habían utilizado esta cualidad como una ventajosa táctica de optimización de su estatus. Como hemos planteado en otro lugar, la noción de *limpieza de sangre* fue empleada estratégicamente por los «españoles» de rango medio –como maestros de artesanía, escribanos, pequeños comerciantes o bodegoneros– como el principal sostenedor del estatus en sus diversas instancias de convivencia con las «castas»[21]. Asimismo, frente a las élites, los «españoles» de rango medio vieron en esa concepción un vínculo que los hermanaba y que, en consecuencia, usaron como fundamento de paridad.

El manejo instrumental de la ideología de *limpieza de sangre* no sólo se llevó a cabo por actores que podían reivindicar socialmente *sangre limpia*. Era tal la vitalidad de dicha noción que las mismas «castas» participaban de ella. Finalmente, estas estrategias permiten estudiar la capacidad exhibida por este grupo –las «castas»– para reinterpretar las normas culturales a fines del período colonial[22]. Esto último será lo que desde ahora concentrará nuestra atención, al observar las posibilidades de uso estratégico de la red de tratamientos de honor exhibida por aquellos socializados como «españoles».

---

20 De Ramón, 2007: 105; Zaldívar, Vial y Rengifo, 1998: 101–109.

21 Undurraga, 2008b: 63–64. El uso de la «representación de honor de los orígenes» como fundamento de prioridad social fue empleado por algunas mujeres y hombres «españoles» en sus desencuentros con «pardos» y «pardas», libres o esclavos: «Ventura Sánchez se querella contra Ana Cristi y sus criadas por injurias» (Santiago, 1796), ANH.RA, vol. 2478, pza. 28, fjs. 236– 236v; «María Josepha Canales contra Claudio de Tal y su mujer Mathea de Jaramillo por malos tratamientos e injurias» (Santiago, 1776), ANH.RA, vol. 2570, pza. 14, fj. 255.

22 Undurraga, 2008b y 2009.

La presentación de sí mismo ante la justicia: identidades y tratamientos de honor

Los usos estratégicos del «honor de los orígenes» por las élites y «españoles» de diverso estatus social se plasmaron en algunos registros judiciales del periodo colonial. Los pleitos por injurias y calumnias –considerados «delitos contra el honor»– permiten conocer dichas estrategias al observar, por ejemplo, los mecanismos que emplearon sus protagonistas para presentar sus identidades ante la justicia[23].

Los noventa procesos registrados para el siglo XVIII permiten conocer sus definiciones identitarias distinguiendo dos partes en cada causa. Ellas son la parte del iniciador de la querella –querellante o demandante– y la parte del sujeto querellado o demandado[24]. En el caso de los querellantes, tales categorías eran exhibidas fundamentalmente al iniciarse el proceso judicial, en el escrito denominado «auto de querella». Los querellados, en tanto, referían tales parámetros al ser sometidos a la confesión o al presentar una contra–querella. Por tanto, las circunstancias en las que los querellados señalaban sus identidades diferían bastante entre sí. Ello podía ocurrir en una instancia compulsiva como era la confesión, en la cual el reo obligatoriamente debía referir su *calidad*, naturaleza, edad, estado y oficio desempeñado[25].

---

[23] Piedra Vargas, 1933: 12; Vivaldi, 1937.

[24] En el caso en que la querella fuese entablada contra más de un individuo, hemos considerado sólo la identidad del principal implicado. El escaso número de estas querellas colectivas justifica nuestra decisión. Hemos optado por distinguir las partes desde el punto de vista jurídico y no desde la perspectiva de la situación de violencia porque en esta última es complejo diferenciar al iniciador del receptor de la agresión. En algunos casos, esta distinción resulta incluso artificial y contradictoria, pues la iniciativa de la violencia verbal o física se trataba de adjudicar a la contraparte, buscando con ello obtener el favor judicial. Así, debemos dejar en claro que no podemos identificar necesariamente al querellante como el actor que había recibido pasivamente las injurias contra su honor y que acudió a la justicia para repararlo. El querellante, por lo general, había participado en forma activa en el conflicto verbal y físico. De ese conflicto había salido perjudicado, pues no había logrado resarcir su honor plenamente a través de la violencia.

[25] Cornejo, 2005. Como ha señalado McCaa, la noción de «calidad» era utilizada frecuentemente en el período colonial para expresar las identidades

Si bien esta era una instancia apremiante para el reo, quien por lo general se encontraba en prisión, en ninguna de las causas revisadas observamos el uso de la tortura durante dicha etapa del proceso. Ella estaba reservada para los delitos graves como los homicidios[26]. En segundo término, la instancia del escrito de contra–querella otorgaba mayor libertad a la parte que presentaba a la justicia sus parámetros identitarios junto con su versión de los hechos.

Si dejamos de lado los criterios relativos al oficio u ocupación y nos concentramos en la calidad refrendada por los sujetos, obtendremos las siguientes categorías: «nobles con título», «don(a)», «español(a)», «indio(a)», más algunas pertenencias que se insertan en la variable «castas»[27]. Hemos decidido no inferir ninguna de dichas categorías a partir de otros antecedentes identitarios referidos en la documentación, sino sólo consignar los elementos que las partes decidieron presentar a la justicia. En diversas oportunidades –como ocurría en el caso de los soldados dragones, los corregidores, los oidores o los familiares del Santo Oficio– podríamos deducir la calidad de «español» del querellante o del querellado a partir de las variables enunciadas. Sin embargo, no lo hemos hecho porque estimamos relevante dar cuenta de los parámetros identitarios que los mismos actores privilegiaron para presentarse ante la justicia. Si tales sujetos no aludieron a su «españolía» en una instancia en la cual cada parte procuraba mostrar la mejor imagen de sí, obedecía a razones que debíamos dilucidar.

A dichas categorías alusivas a la «calidad» de las partes, hemos sumado dos criterios que ayudan a complementar las variables señaladas. Se trata de factores referidos a la «condición» y al «origen» de las partes involucradas en los pleitos. La «condición» está referida

---

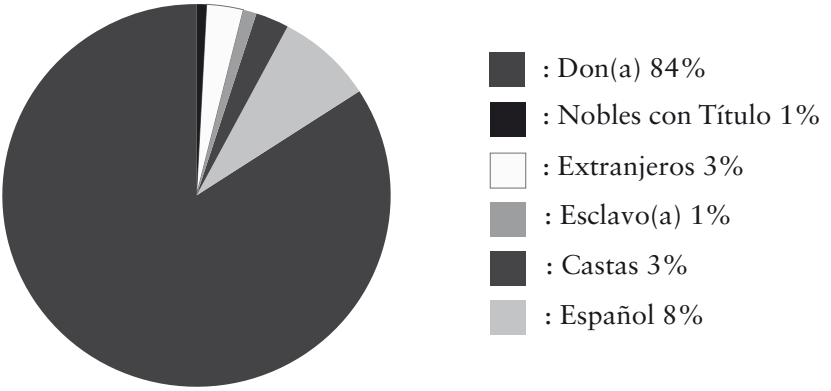
étnicas de los sujetos; sin embargo, dicho término era bastante más complejo al integrar otros criterios –como el color, la ocupación, la riqueza o el lugar de origen– que en su conjunto expresaban la imagen social de los individuos: McCaa, 1984.

[26] Arancibia, Cornejo y González, 2000.

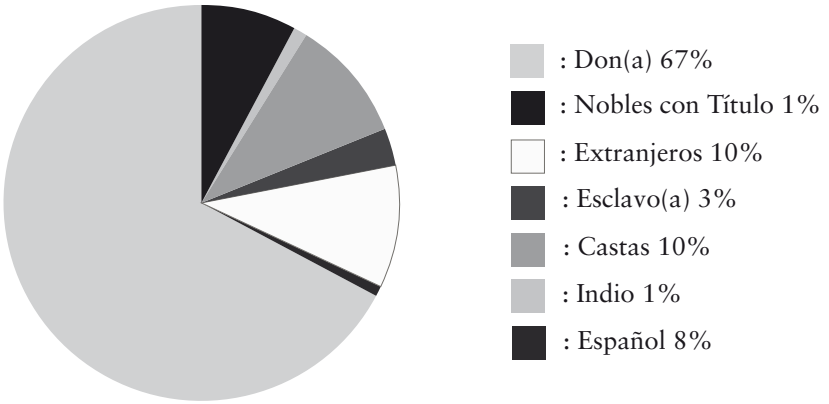
[27] La escasa representación de estas últimas etiquetas identitarias –como «mulato», «zambo» o «pardo»– nos ha llevado a incluirlas dentro de la categoría «castas». Las fuentes de estas distribuciones porcentuales se encuentran en Undurraga, 2008c, II: 456–469.

fundamentalmente al estatus de «libre» o «esclavo», en tanto que el «origen» alude a la procedencia foránea de algunas de las partes. La diferenciación según el lugar de origen resultaba esencial para distinguir a los «españoles» de la metrópolis de los «españoles de la tierra». Es decir, como el principal grupo de foráneos venía de España, debimos separarlos de los sujetos nacidos en Chile que señalaban ser «españoles» porque eran *limpios de sangre*. Estamos conscientes de que los «españoles» de la metrópolis no eran propiamente extranjeros, pero fue necesario construir ese criterio para analizar con propiedad las identidades socioraciales de las partes implicadas.

Sobre el total de los *querellantes* que se presentaban ante la justicia en juicios por injurias y calumnias, según las variables «calidad, condición u origen», se establecen las siguientes distinciones de las identidades declaradas (1703-1800; 100%= 73 criterios declarados):



Sobre el total de los *querellados* que declaraban su identidad en juicios por injurias y calumnias, según las variables «calidad, condición u origen», se presentan las siguientes distinciones (1703-1800; 100%= 71 criterios declarados):



Los límites de esta presentación obligan a centrar el análisis en algunas de las categorías identitarias aquí exhibidas[28]. En primer término, resulta interesante constatar la amplia referencia a criterios de «calidad, condición u origen» por las partes implicadas en juicios por injurias y calumnias. Entre el 79% y el 81% de los sujetos involucrados en este tipo de pleitos recurría a ellos. Lo que estaba detrás de esta situación eran las numerosas –prácticamente abrumadoras– demandas de tratamientos de «don» y «doña» de las partes.

Dicha preponderancia era más acentuada entre los querellantes que entre los querellados. Es decir, quienes eran ultrajados en su honor, viéndose obligados a repararlo por la vía judicial en lugar de la violencia, eran quienes más se interesaban en presentarse como «dones» y «doñas» ante la justicia. Ello da cuenta de las posibilidades de manejo instrumental de los tratamientos de honor. La predilección por presentarse como «don/doña» se expresaba hasta el punto de eclipsar los otros criterios identitarios en la conformación de la variable «calidad» dentro de este grupo. El único parámetro que logró cierta

[28] Para un análisis en detalle de todas las variables identitarias constatadas en la documentación, véase Undurraga, 2008c, I: cap. 1.

representación porcentual, fuera del criterio predominante, fue el de «español(a)». En suma, el dominio de las representaciones identitarias por parte del «don» nos indica que los sujetos que utilizaban la vía institucional –el aparato judicial– para reparar su honor, apelaban a los mecanismos elitarios e hispánicos de prestigio social.

Los resultados exhibidos plantean diversas interrogantes en torno a la pertenencia social de los protagonistas de estos juicios. El supuesto de que los «dones» y «doñas» en cuestión se insertasen en las élites, no concuerda al cotejar su patrón laboral. Entre estos actores se encontraban maestros de artesanía junto a abogados de la Real Audiencia[29]. Se hallaba el yerno del conde de la Conquista junto a mujeres cuyos abuelos pudieron haber sido mulatos, pero que «pasaban por españolas» en su vida cotidiana[30]. En esta larga lista predominaban oficiales de las milicias, comerciantes y algunas autoridades, pero no todos podían insertarse en el grupo elitario[31].

Resulta interesante la opción por identificarse como «don» o «doña», antes que como «español» o «española», pese al aparente plano de equivalencia de estos parámetros a medida que transcurría el siglo XVIII. En efecto, la progresiva masificación de estos tratamientos había significado un desplazamiento social a la vez que semántico, como han mostrado Frédérique Langue y Jaime Jaramillo[32]. Las prácticas terminaron aplicando este trato a todos aquellos a quienes les era re-

---

[29] «Luis Aranda con Alberto Carballo sobre injurias» (Santiago, 1790), ANH. CG, vol. 322, fjs. 526–529; «Francisco López contra José Miguel Troncoso por injurias» (Santiago, 1761), ANH.CG, vol. 298, fjs. 272–277.

[30] «Antonio Herrera, criminal en su contra por injurias a Nicolaza Vásquez» (Santiago, 1782), ANH.RA, vol. 2617, pza. 14; «El Conde de la Conquista contra su yerno José Antonio Armaza, por injurias» (Santiago, 1782), ANH. CG, vol. 323, fj. 67.

[31] «Juan Antonio Machado con Prudencia Silva por injurias» (Santiago, 1783), ANH.RA, vol. 1312, pza. 1; «José Antonio Sepúlveda contra José Alderete por injurias» (Santiago, 1775), ANH.CG, vol. 189, fj 63; «Manuel José de Nuñez con Manuel Vidal y otros, por injurias» (Santiago, 1764), ANH.CG, vol. 292, fjs. 156–184; «Dn. Felix Aboy contra Dn. Gregorio de la Torre por injurias» (Santiago, 1767), ANH.CG, vol. 299, fjs. 356–369.

[32] Langue, 1995; Jaramillo, 1994. Es importante recordar que el trato con el «don» era un privilegio que a su vez disfrutaban los caciques indígenas, aunque estos no figuren en la documentación revisada.

conocida socialmente cierta precedencia, derivada fundamentalmente de su efectiva –aunque la mayoría de las veces supuesta– *limpieza de sangre*. Los usos sociales del «don» y el «doña» comenzaron a ampliarse debido a la costumbre de aquellos socializados como «españoles pobres» de separarse de las castas a través de ese recurso.

El uso de este tratamiento de «españoles pobres» no fue obviamente un proceso mecánico ni monolítico, sino que generó disputas, así como también expresiones discordantes[33]. Las cifras exhibidas indican que a lo largo del siglo XVIII, la identificación con el «don/doña» continuaba otorgando mayor prioridad social que la referencia a la «españolía». Ahora bien, no podemos suponer que todos los «dones/doñas» aquí exhibidos fuesen efectivamente «españoles». Como bien han mostrado los trabajos de Arturo Grubessich, la movilidad de las identidades socioraciales durante la segunda mitad del siglo XVIII generó, entre otros fenómenos, una suerte de «españolización» en Chile central[34]. Sin embargo, es impensable que entre un 75% y un 92% de la población –que corresponden a las adiciones de las variables «don(a)» y «español(a)» de los juicios en análisis– fuese socializada como «española». De hecho, los resultados presentados por este investigador no alcanzan las elevadas cifras aquí exhibidas. En consecuencia, éstas no pueden leerse como expresiones del patrón étnico de la ciudad de Santiago, del que tenemos noticia por el censo de los años 1777 y 1778[35].

---

[33] Entre estas últimas se contaron, por ejemplo, algunas demandas de tratamientos honoríficos protagonizadas por «pardos». Si bien se trató de expresiones aisladas en términos cuantitativos, ello habla de la extrema complejidad social del Santiago del siglo XVIII, así como de la versatilidad de las prácticas de precedencia en dicho contexto. Hemos aludido a algunas de estas situaciones en Undurraga, 2008b: 62–63.

[34] Grubessich, 1995.

[35] Dada la complejidad de la definición de las identidades sociorraciales en los últimos decenios coloniales, las calidades consignadas en el censo deben ser tomadas sólo desde un punto de vista referencial. De un universo de 40.607 habitantes registrados, un 52,49% serían españoles, un 18,64% mulatos y negros, un 15,43% mestizos y un 13,43% indios: Carmagnani y Klein, 1965; De Ramón, 2007: 91.

Desde nuestra perspectiva, las interpretaciones en torno a estas definiciones identitarias deben plantearse teniendo en consideración las posibilidades de manejo instrumental de las identidades y privilegios hispánico–elitarios. Una lectura ligera que proponga los expedientes judiciales como «reflejos» de la realidad social, al observar los gráficos antecedentes concluiría que en el Santiago de Chile del siglo XVIII no habría existido mestizaje[36]. En consecuencia, el análisis que proponemos se inserta dentro del ámbito de las representaciones y de las discusiones en torno a las jerarquías interpersonales que se desplazaban desde la vida cotidiana hacia la esfera judicial. Esto último obliga a prestar atención a las manipulaciones y usos estratégicos de las taxonomías de prestigio hispánico–elitario por las partes que actuaban en los juicios mencionados.

Manipulaciones del capital heredado y de la identidad social

Las posibilidades de manipular dichas taxonomías de prestigio se presentaban desde el momento en que eran los mismos protagonistas de los pleitos quienes se presentaban a sí mismos, ya sea en el escrito de querella, en su confesión o en sus diversas declaraciones. Así, la distribución porcentual aquí exhibida se ha construido sobre la base de las identidades declaradas ante la justicia y no sobre lo que podríamos denominar las «identidades legales», como las que figuraban en los registros parroquiales[37].

---

[36] Nuestra perspectiva se aproxima, más bien, a la línea interpretativa propuesta por Natalie Davis. Se trata de una lectura de la documentación judicial en la que no se espera hallar testimonios de lo sucedido fácticamente, sino más bien retazos de las formas que los hombres y mujeres elegían para recrearlo, construyendo un relato que resultara coherente y que pudiera otorgar sentido a los hechos observados. Advertimos un registro judicial altamente intervenido, que se transformaba en un campo de batalla de las micro–relaciones de poder existentes entre sujetos de los más diversos lugares sociales: Davis, 1987; Foucault, 1991 [1978]; Rama, 2004.

[37] Un análisis de las diversas posibilidades de definición identitaria –particularmente sociorraciales– durante el ocaso del período colonial, en Undurraga, 2009.

Para entender la construcción de las definiciones identitarias ostentadas por los protagonistas de los delitos en cuestión, debemos considerar dos aspectos. En primer término, que las identidades declaradas se hallaban fundadas en gran medida sobre la socialización de las calidades, más que sobre los patrones efectivos de descendencia. No debemos olvidar que las demandas de precedencia se construían teniendo como referencia a unos «otros», ante quienes se demandaba reconocimiento. Y, en este caso, esos «otros» eran los oidores, alcaldes, regidores u otros representantes del poder de la corona. Eso explica que dentro de la esfera judicial fuese mucho más conveniente hacer uso de los mecanismos «oficiales» –hispánicos y elitarios– de prestigio, en lugar de otras gamas de prestigio como las ya mencionadas.

El estatuto de identidad social que nos interesa estuvo construido sobre conflictos y negociaciones, pues no siempre existió consenso en la ratificación de las aspiraciones individuales y colectivas al honor. Ello trajo como consecuencia que las identidades estuviesen sujetas a permanentes transformaciones, originadas en las «luchas simbólicas» por la apropiación de los «signos distintivos» que otorgaba la sociedad[38]. Estos conflictos se expresaron, por ejemplo, en la práctica de borrar los «dones» y «doñas» que antecedían los nombres de algunos sujetos inmiscuidos en pleitos judiciales, como veremos más adelante.

La validación de la identidad social –a través del trato con el «don», por ejemplo– constituyó un requisito indispensable para obtener reconocimiento como representante del «honor de los orígenes» en el mundo colonial chileno. En términos simples, un sujeto no recibía beneficio alguno al considerase merecedor del trato con el «don» o el «doña», si dicha autopercepción no era refrendada por la comunidad ante la cual pretendía hacer valer su precedencia.

El imperativo de recibir dichas recompensas sociales se entiende al observar los mecanismos de funcionamiento del honor. En efecto,

---

[38] Seguimos en esto a Pierre Bourdieu, entendiendo dichas «luchas simbólicas» como las disputas «en las que lo que se encuentra en juego es todo lo que, en el mundo social, es del orden de la creencia, del crédito o del descrédito, de la percepción y de la apreciación, del conocimiento y del reconocimiento, nombre, renombre, prestigio, honor, gloria, autoridad, todo lo que constituye el poder simbólico como poder reconocido»: Bourdieu, 2000: 248.

los diccionarios del período no lo definían como un sentimiento íntimo, sino como el reconocimiento de alguna cualidad socialmente apreciada, tal como el linaje, la virtud, el poder o el dinero[39]. Estas definiciones prágmáticas indican que para conocer los signos distintivos de prestigio hispánico–elitario, debemos acceder a las prácticas y a los usos sociales de honor más que a sus definiciones retóricas. En esto radicaba la importancia que asumía el trato con el «don/doña». En efecto, este operaba como uno de los «signos distintivos» –es decir, como mecanismo de reconocimiento social– del «honor de los orígenes» en el escenario social del Santiago del siglo XVIII. De esta forma, el trato con el «don/doña» actuaba a modo de «enseña»; es decir, como «insignia» que «marcaba» el campo de las recompensas sociales.

La segunda perspectiva de análisis de las definiciones identitarias en cuestión consiste en el estudio de las microrrelaciones de poder establecidas entre los sujetos implicados. La definición de la precedencia entre las partes en disputa era central en un contexto colonial regido por lógicas de dominación[40]. Aquel que se ubicaba en un nivel jerárquico superior podía –en el sentido de estar facultado socialmente– imponer su voluntad sobre el asunto en disputa. Es decir, podía desviar el curso de agua hacia su chacra, levantar la pared divisoria de su casa contra el parecer del vecino, golpear a la criada de otro o vender un producto en mal estado, por citar algunos ejemplos registrados en la documentación.

Estas disputas sobre la precedencia desarrolladas en la vida cotidiana se desplazaban al ámbito judicial. Cuando uno de los implicados en la situación de conflicto se veía envuelto en la esfera judicial –ya por decisión propia o por iniciativa del Estado–, los elementos que fundaban las preeminencias pasaban a ser objeto de querellas discur-

---

[39] Covarrubias Horozco, 1943 [1611]: 697; Real Academia Española, 1726–1739, IV: 172–173; Pitt–Rivers, 1979: 18–19.

[40] Sergio Villalobos ha definido a la sociedad chilena del siglo XVII como una «sociedad de dominación»: Villalobos, 1999, IV: 213. Por su parte, Alejandra Araya ha analizado los mecanismos y prácticas de sumisión de los esclavos respecto de sus amos y, en general, de los subordinados en relación a las élites: Araya, 1999 y 2005.

sivas que se trazaban sobre las fojas del proceso. Una de las aristas de estas disputas era la de manipular el capital heredado y la identidad social con el fin de enaltecer la posición propia, rebajando la ajena. Eso explica, entre otras cosas, la mayor proporción de demandas de «don/doña» entre los querellantes que entre los querellados por injurias o calumnias, como hemos observado anteriormente.

Si analizamos los usos estratégicos de la variable «don/doña» en los juicios compulsados, observaremos que incluso el soporte material del proceso era empleado como campo de batalla. Las fojas gruesas que formaban los expedientes recibían los trazos de plumas que dibujaban «dones» y «doñas» enormes presidiendo los nombres de «españoles» que no pertenecían al círculo de las élites.

Imagen 1: Referencias de «doñas» tachadas. Fuente: «Contra Miguel Briceño por haber golpeado e injuriado a Marcela Torres» (Santiago, 1794), ANH.RA, vol. 2414, pza. 3, fj. 37.

Estas no eran acciones nimias; por el contrario, ellas buscaban que las instituciones y representantes del poder colonial validasen la aplicación de tratamientos honoríficos a artesanos, criadas o tenderos. Además, cuando la contraparte pertenecía a las élites –primarias o secundarias–, tales acciones implicaban una desafiante búsqueda de reconocimiento por parte de aquellos que las élites tildaban despreciativamente de «sólo españoles»[41]. Estas situaciones explican que los tratamientos en disputa fuesen tachados en las fojas de los expedientes cada vez que ellos eran esbozados[42]. Se trataba de enmiendas y borrones intencionales, que hablaban tanto de las encarnizadas querellas que se estaban librando en torno a la construcción de las precedencias sociales, como de las ambigüedades que presidían los usos de esos tratamientos a fines del siglo XVIII.

Polivalencias en el trato con el «don»

La masificación del trato con el «don/doña» fue un proceso complejo, caracterizado por tensiones y conflictos. Hemos observado algunos de los obstáculos establecidos para impedir que los actores caracterizados como «sólo españoles» lo empleasen, del modo que ocurrió con la práctica de borrar ese tratamiento de los expedientes judiciales. La negación del pronombre «don/doña» a los actores socializados como «españoles» en sus comunidades de referencia era sumamente delicado para quienes aspiraban a los reconocimientos de la representación de «honor de los orígenes». Ella equivalía, desde la perspectiva comúnmente invocada, a negar la «españolía».

Para conocer las distintas implicancias de dicha negación, así como de aquellas derivadas de la validación del «don/doña», conta-

[41] La distinción entre «élites principales» y «élites secundarias» radica en que las primeras habían conseguido consagración nobiliar y las segundas no lo habían hecho: Langue, 2000: 25–93.

[42] «Camilo Rojas contra Antonio del Río por injurias y lesiones» (Santiago, 1800), ANH.RA, vol. 2788, pza. 7, fjs. 186–187v; «Miguel Briceño, criminal en su contra por injurias» (Santiago, 1794), ANH.RA, vol. 2414, pza. 3, fjs. 32, 33v, 37, 39, 40v, 42.

mos con un registro documental particular. Se trata de los juicios de disenso matrimonial, que enfrentaron desde 1778 a hijos e hijas con sus padres o tutores en torno a la elección de cónyuges[43]. Estos, entre otros aspectos, permiten vislumbrar la polivalencia de los usos del «don» que existía al interior de la sociedad chilena. Las discusiones entre las partes del proceso judicial permiten emprender un análisis cualitativo de los distintos usos de este apelativo, así como de las visiones contrapuestas que circulaban sobre las transformaciones sociales de la segunda mitad del siglo XVIII.

Parte de estos testimonios vinculaban la concesión del «don» a los sujetos que podían exhibir ancestros beneficiados con ese tratamiento[44]. Sin embargo, era difícil ceñirse estrictamente a dicha lógica en un momento en que al menos un tercio de la población estaba mudando su calidad en el transcurso de su vida[45]. En fin, en un contexto en que las identidades socio–raciales eran tan inestables que incluso permitían que los sujetos sostuviesen simultáneamente dos calidades[46].

Esos fueron los escenarios que permitieron a los miembros de la familia Luján manipular su capital heredado. Pese a descender de pardos, fueron capaces de alcanzar la «españolía» a lo largo de tres generaciones[47]. Ello implicó que sus integrantes se apropiaran de los signos distintivos del prestigio hispánico–elitario. Y esa fue justamente una de las aristas del conflicto manifiesto en el juicio de disenso entre «don» Mateo Luján y el presbítero «don» Miguel Serrano, originado en el eventual enlace del primero con la hermana de este último.

---

43 Ello se produjo luego que la Real Pragmática de Matrimonios legislara sobre las uniones de los «hijos de familia» menores de veinticinco años. El propósito era impedir alianzas «desiguales», que atentaran contra el honor de las familias o que fuesen perjudiciales para el Estado. La norma indicaba que cuando los novios estimaban que no se cumplían tales circunstancias podían acudir a la justicia para que fuese ésta la que decidiera si el disenso era o no «fundado»: Konetzke, 1953–1958, III/1: 406–413 y 438–442.

44 «Pedro Larrañaga sobre disenso contra su padre Francisco Larrañaga por matrimonio con Mercedes Baca» (Santiago, 1798), ANH.RA, vol. 2923, pza. 12, fj. 217.

45 Grubessich, 1995.

46 Undurraga, 2009.

47 Undurraga, 2007.

Dentro del universo discursivo presentado por Serrano, el «don» estaba vinculado esencialmente al concepto de linaje. Este debía dar cuenta de la pertenencia a genealogías *limpias de sangre*, en las cuales se sucedían «dones» y «doñas» legítimamente titulados. El tratamiento con el «don» se entendía, según la impresión de Serrano, como parte del capital heredado. Por ello, era inadmisible que alguien fuese referido de esa forma si sus padres o abuelos no habían recibido ese tratamiento, como ocurría en el caso de Mateo Luján. Era inaceptable que Luján continuase atribuyéndose un «don» que sólo debía otorgarse a «sugetos de alguna noblesa»[48].

Aquella cuota de «nobleza», de la que carecería Luján, correspondía a la «españolía». Según Serrano, la familia Luján era de «estirpe baja», por lo que no podía probar «ni siquiera españolia»[49]. Finalmente, Serrano logró comprobar que Mateo Luján había adulterado los documentos parroquiales que contenían las partidas de matrimonio y de bautismo de algunos de sus ancestros para anteponerles el «don» y el «doña».

Por otra parte, Luján presentaba sus argumentos desde la perspectiva del ascenso social en que estaba empeñado. Sucedía que Mateo Luján, pese a ser nieto de un mulato y una india, era socializado como «español» en sus comunidades de referencia. Una serie de circunstancias laborales, económicas y sociales, como el dedicarse al comercio, gozar de un pasar acomodado, ser propietarios de su casa, tener sus propios esclavos y establecer uniones matrimoniales legítimas con «españolas» empobrecidas, habían permitido a su familia adquirir dicha socialización. «Don» Mateo, por tanto, justificaba el uso de este tratamiento en razón de su socialización como «español». No eran sus patrones de descendencia los que determinaban su pertenencia identitaria, sino que las opiniones de los demás.

Desde su perspectiva, los individuos que podían ostentar el «don» se dividían en tres categorías. La primera correspondía a la «nobleza magnaticia»[50]. La segunda estaba integrada por los hidalgos, los

---

48 «Don Mateo Luxan sobre disenso de su matrimonio con Isabel Serrano» (Santiago, 1796), ANH.RA, vol. 2581, pza. 3, fj. 160.

49 *Ibid*., fjs. 174v y 175v.

50 *Ibid*., fj. 219v.

descendientes de los primeros gobernadores del reino y las personas «notoriamente conocidas»[51]. La tercera jerarquía, en tanto, concernía a la «tercera clase del Estado». En esta última se insertaría Luján, así como la mayoría de los sujetos tratados de «don» y de «doña». El criterio de conformación de la última jerarquía lo indicaba la reputación en la que cada uno era tenido o –como la parte de Luján refirió– «la común estimación de las gentes»[52]. Así, los que tenían probada su «limpieza» pertenecían a un nivel superior, pero los que no tenían más prueba de su calidad que su socialización como «españoles», eran igualmente dignos de ser referidos con el «don».

En otro juicio de disenso, llevado adelante en 1783, unos trece años antes del proceso que involucró a Mateo Luján, observamos apreciaciones similares. Allí, la madre del novio, que se oponía a la unión matrimonial, sustentaba la diferencia de las «calidades» de las familias involucradas en el «concepto común» en que ellas eran tenidas[53]. Su hijo pertenecía a una «familia de honor», en tanto que la novia de éste concernía a «la infima claze de la plebe en que estan constituidos los mulatos»[54]. Y, todo ello en razón del «concepto común» que estimaba la «pureza» o «impureza» de sangre de las familias del Santiago de fines del siglo XVIII.

La transformación sustancial que implicaba sostener el estatus de algunos «dones» en la reputación se entiende sólo al observar su independencia del capital heredado. Siempre fue necesaria la ratificación social de la calidad, pero nunca se pretendió que el honor fuese construido sólo a partir de la socialización de las calidades antes del ocaso del siglo XVIII. Los testimonios citados corresponden a algunas de las primeras manifestaciones de este fenómeno.

Ahora bien, debemos recordar que lo que la reputación sustentaba era una calidad determinada –la de «español»– y no una buena conducta o una moral ejemplar, aunque estas últimas se suponían

---

51 *Ibid*., fjs. 190 y 219v.

52 *Ibid*., fj. 190.

53 «Pedro Pablo Medina Rodríguez, por disenso contra su madre para casarse con María Mercedes Cabrera y Arce» (Santiago, 1783), ANH.RA, vol. 2978, pza. 3, fj. 143.

54 *Ibid*., fjs. 142v–143.

derivadas de la «españolía». Por tanto, el cambio observado concierne a los mecanismos de construcción de las calidades: desde lo que podíamos llamar una «españolía por sangre» a una «españolía por reputación». El primer paso dado por Luján para hacer uso del prestigio hispánico–elitario fue «pasar por español», en tanto que el segundo fue demandar y recibir el «don».

Por último, es importante constatar que este nuevo giro en la sustentación de las calidades no se planteó a través de un discurso igualitarista. Se continuaba apelando a los mecanismos de prestigio del «honor de los orígenes», pero bajo los fundamentos de la «estimación de las gentes». Esta última era útil para justificar el recurso al trato con el «don», pero no se esperaba que todos tuviesen acceso a él. La resemantización del «don» seguía manteniendo fronteras al interior de la sociedad. En realidad, lo que estaba detrás de aquella «estimación de las gentes», en el caso de Luján, era una posición sustentada en el dinero obtenido en el comercio, así como en los bienes inmuebles y en los esclavos comprados con él. Incluso, como ocurrió en su caso, las posesiones materiales podían acercar a las castas a la «blanquicidad» a través de uniones matrimoniales con «españolas» empobrecidas.

La categoría «caballero» y los inconvenientes de la españolía

Los usos polivalentes del «don/doña» y su consiguiente masificación en el escenario social, promovieron estrategias defensivas en aquellos sectores que se vieron más amenazados con estas nuevas prácticas. La documentación analizada permite constatar que los esfuerzos por construir nuevas diferencias dentro del grupo de «españoles» fueron emprendidos fundamentalmente por «élites secundarias». Ellas, que no gozaban de títulos nobiliarios y que se relacionaban con mayor frecuencia con aquellos conocidos por «españoles» que no provenían de linajes de importancia o cuyas calidades socializadas no se condecían con sus «identidades legales», corrían el riesgo de ser confundidas con estos grupos. Fue en ese contexto que la categoría «caballero» pasó

a conformar una nueva escala en las gradaciones de los «españoles» en el Santiago del siglo XVIII[55].

Los usos judiciales de este concepto se emplearon, por ejemplo, para sustentar las desigualdades entre los linajes de los pretendientes implicados en juicios de disenso. Se decía que los miembros de una de las familias eran «caballeros» en tanto que los integrantes de la otra eran «solo españoles»[56]. Según las élites secundarias, ser «sólo español» no bastaría para convertirse en cónyuge adecuado. Con ello, iban más allá de las exigencias esbozadas en la Real Pragmática de Matrimonios. Su texto planteaba los inconvenientes de las uniones matrimoniales disímiles que atentaban contra el honor de algunas familias. En el contexto colonial americano, dichas diferencias de honor se entendían fundamentalmente como diferencias socio–raciales.

La construcción de la categoría «caballero» reconocía que no existían diferencias en la sangre; es decir, que ambas partes podían reivindicar la ausencia de mezclas con negros y castas. Sin embargo, según la familia integrada por «caballeros», no mediaba igualdad entre su linaje y el de la familia con la que eventualmente se unirían a través del matrimonio. Aceptaban incluso que la desigualdad no era tan «notoria», reconociéndole un carácter social, que de todas formas era presentado como una diferencia insoslayable[57].

---

[55] Maximiliano Salinas ha planteado el «ideal caballeresco» en la historia de Chile como expresión de las diferencias y jerarquías que rigen en la sociedad desde el pasado colonial. Su interés se concentró en las expresiones de dicho «ideal» en los siglos XIX y XX, particularmente a partir de analogías: Salinas, 2007.

[56] «Dn Miguel de Ovalle, vecino de Renca, sobre disenso para contraer matrimonio con Dª Dolores Ramos» (Santiago, 1795), ANH.RA, vol. 2633, pza. 11, fj. 234v; «Pablo Mena Flores por disenso matrimonial para casarse con Rosa Gómez Bravo» (Santiago, 1784), ANH.RA, vol. 2678, pza. 4, fj. 105v; «Don Mateo Luxan…», *loc. cit.*, fj. 173; «Petronila Delgado sobre disenso de su padre para contraer matrimonio con Pedro de Alamos y Arcaya» (Curicó, 1789), ANH.RA, vol. 3177, pza. 5, fj. 206v. Dentro de los expedientes judiciales por injurias encontramos el uso del término «caballero» aplicado a un conjunto de comerciantes en 1774, y entendido como sinónimo de «hombres de honor»: «Joseph Torquillo contra Joseph Ramírez por injurias de hecho» (Santiago, 1774), ANH.CG, vol. 306, fj. 244.

[57] «Dⁿ Miguel de Ovalle…», *loc. cit.*, fj. 234v.

La categoría «caballero» se erigió así como un nuevo escollo en el camino de aquellos «españoles» que reivindicaban paridad con las élites secundarias. Sin embargo, la manipulación de esta nueva frontera social por los que sólo podían ostentar su «españolía» también se hizo presente. Así, por ejemplo, hemos observado a algunos socializados sólo como «españoles» reivindicar reconocimiento social de las élites, debido al parentesco espiritual que decían tener con «caballeros»[58].

Ahora bien, la edificación de la condición de «caballero» indicaba que la ideología de *limpieza de sangre* ya no era suficiente para resguardar la atalaya de privilegios tras el que se parapetaban las élites secundarias en el siglo XVIII. Las polaridades simbólicas honor/deshonor, limpio de sangre/infame, podían mutar a lo largo de la vida –como ha mostrado Grubessich– e incluso coexistir paradojalmente en forma simultánea, como hemos observado en otro lugar[59].

Cuando aquellas díadas antitéticas no fueron suficientes, cuando los «dones» y «doñas» fueron –desde la perspectiva de las élites– usurpados por advenedizos, éstas comenzaron a emplear nuevas estrategias defensivas y excluyentes. El objetivo era claro: construir una nueva frontera social al interior del grupo de «españoles». Esta nueva frontera fue, en sus inicios, una barrera discursiva, útil a las luchas familiares por uniones matrimoniales. Luego, como todas las barreras socio–culturales, la categoría «caballero» se fue naturalizando, se fue tornando obvia, evidente, justificada.

El que la nueva etiqueta operase como una renovada trinchera dentro de los «limpios de sangre», significaba que los «españoles» ya no se podían presentar como grupo homogéneo, en oposición a las castas, divididas, segmentadas en una sucesión casi infinita. Ahora se escindían en «caballeros», «dones» y «solo españoles». En consecuencia, estas taxonomías emergentes importaron la desarticulación de uno de los más habituales sistemas de segmentación social y moral de la América colonial. Aquel que dividía binariamente los órdenes sociales y los patrones morales. Esto es, según un sistema de valores exhibido en polaridades, en el cual cada cosa valente se desdoblaba en

[58] «Don Mateo Luxan…», *loc. cit.*, fj. 173.
[59] Undurraga, 2009.

un aspecto positivo y uno negativo, que es conocido como disvalor[60]. Dentro de este sistema, frente a los «españoles» –limpios, morales y honrados–, se encontraban las «castas» –espurias, viciosas e infames–.

Sin embargo, como hemos indicado, llegó un momento en que la *limpieza de sangre* ya no fue suficiente para proteger los intereses de las élites. Y allí, cuando la «españolía» fue desbordada, la representación binaria del orden social y moral se quebró y un abanico de etiquetas–trincheras se prestaron para fundar nuevos imaginarios.

A modo de conclusión

La categoría «caballero» vino a construir una nueva frontera al interior de un grupo de «españoles» cada vez más amplio. La «españolía por reputación» se sumó a la «españolía por sangre», abriendo ese nicho identitario a castas disfrazadas que aprovechaban las ambivalencias de la calidad y las oportunidades de prosperidad que el comercio brindaba en la segunda mitad del siglo XVIII. Estos y otros actores en proceso de ascenso social utilizaron su socialización como «españoles» para acceder al tratamiento de «don», antes reservado a linajes que se remontaban a la Conquista. Su interés por las categorías de prestigio hispánico–elitarias contribuyó a la resemantización del «don» y a la manipulación de la representación de «honor de los orígenes», antiguo patrimonio de las élites coloniales.

Los registros judiciales –por injurias, calumnias y disensos matrimoniales– fueron la puerta de entrada para conocer la masificación y los usos polivalentes del trato con el «don», junto a las tensiones sociales que estos desencadenaron. La documentación en cuestión se mostró altamente intervenida por los intereses de actores que pretendían manipular su capital heredado y su identidad social con el fin de enaltecer la posición propia, rebajando la ajena. Las disputas por la apropiación de los «signos distintivos» que la

[60] Usamos el concepto «valor» asociado a la calificación de «moral». En este sentido, nos parece fundamental rescatar la «conexión entre el valor y el depositario de los valores». Esta opción epistemológica se fundamenta en el carácter histórico del análisis de los valores sociales que presentamos: Ferrater Mora, 2001, II: 1141–1149 y IV: 3634–3641.

sociedad otorgaba permitió observar los límites de acción, negociación y reinterpretación que mostraron los actores coloniales frente a las distintas representaciones y normas culturales. Tanto las «élites secundarias» como los «españoles» de diverso estatus y los «pardos» socializados como «españoles» se valieron de estrategias ante las transformaciones que habían hecho que existiesen «tantos Dones pegadizos como piojos de carcel»[61].

Documentación manuscrita

ANH.CG, Archivo Nacional Histórico (Chile), «Capitanía General»: vols. 189, 292, 298, 299, 306, 322, 323.

ANH.RA, Archivo Nacional Histórico (Chile), «Real Audiencia»: vols. 1312, 2414, 2478, 2570, 2581, 2617, 2633, 2678, 2788, 2923, 2978, 3177.

Bibliografía y fuentes impresas

aa.vv., 1555. *Las siete partidas* [c.1256–1265], glosadas por el licenciado Gregorio López, Salamanca, A. de Portonaris, 3 vols. (ed. facsimilar).

Arancibia Claudia, Cornejo José Tomás y González Carolina, 2000. «¿Veis aquí el potro del tormento? Decid la Verdad! Tortura judicial en la Real Audiencia de Santiago de Chile», *Revista de historia social y de las mentalidades*, Santiago, 4: 131–150.

Araya Alejandra, 1999. *Gestos, actitudes e instrumentos de la dominación. Elites y subordinados. Santiago de Chile, 1750–1850*, tesis de Magíster en Historia, Santiago, Universidad de Chile.

___2005. «Sirvientes contra amos: Las heridas en lo íntimo propio», en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (dirs.), *Historia de la vida privada en Chile*, Santiago, Taurus, I: 161–197.

Bonte Pierre e Izard Michel (dirs.), 1996. *Diccionario de etnología y antropología*, Madrid, Akal.

Bourdieu Pierre, 2000. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.

Burke Peter, 1996. *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza Editorial.

Cadalso y Vázquez José, 1992 [1774]. *Cartas marruecas*, Madrid, Planeta.

Carmagnani Marcello y Klein Herbert, 1965. «Demografía histórica: la población del Obispado de Santiago, 1777–1778», *Boletín de la Academia*

[61] Real Academia Española, 1726–1739, III: 33.

Chilena de la Historia, Santiago, 72: 57–74.
Chartier Roger, 1992. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa.
Cornejo José Tomás, 2005. «Causas criminales: una aproximación a las identidades populares en Chile (1750–1830)», *Revista de historia social y de las mentalidades*, Santiago, IX/1–2: 37–58.
Covarrubias Horozco Sebastián de, 1943 [1611]. *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Martín de Riquer, Barcelona, Talleres de S. A. Horta de Impresiones y Ediciones.
Davis Natalie Z., 1987. *Fiction in the Archives. Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France*, California, Stanford University Press.
De Ramón Armando, 2007. *Santiago de Chile (1541–1991). Historia de una sociedad urbana*, Santiago, Catalonia.
Devillard María José, 1995. «Individuo, sociedad y antropología social», *Revista española de antropología americana*, Madrid, 25: 223–238.
Dougnac Antonio, 1994. *Manual de historia del derecho indiano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
Durand José, 1953. *La transformación social del conquistador*, México, Porrua y Obregón, 2 vols.
Ferrater Mora José, 2001. *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 4 vols.
Foucault Michel, 1991 [1978]. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
Góngora Mario, 1951. *El Estado en el derecho indiano. Época de fundación (1492–1570)*, Santiago, Universitaria.
___1970. *Encomenderos y estancieros. Estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la Conquista, 1580–1660*, Santiago, Editorial Universitaria.
Grubessich Arturo, 1995. «Rasgos de la transformación social chilena en el siglo xviii», *Cuadernos de historia*, Santiago, 15: 183–200.
Jaramillo Jaime, 1994. «Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo xviii», en Jaime Jaramillo (ed.), *Ensayos de historia social*, Bogotá, Tercer Mundo, I: 159–198.
Konetzke Richard, 1953–1958. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica: 1493–1810*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 3 vols. (5 tomos).
Langue Frédérique, 1995. «Les identités fractales: honneur et couleur dans la société vénézuélienne du xviiie siècle», *Caravelle*, Toulouse, 65: 23–37.
___2000. *Aristócratas, honor y subversión en la Venezuela del siglo xviii*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
Lepetit Bernard, 1989. «Tentons l'experience», *Annales, e.s.c.*, París, 44/6: 1317–1323.
___1995. *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, París, Albin Michel.
Levi Giovanni, 1989. «Les usages de la biographie», *Annales E.S.C.*, París, 44/6: 1325–1336.

___1990. *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*, Madrid, Nerea.

Lipsett–Rivera Sonya, 2005. «Los insultos en la Nueva España en el siglo XVIII», en Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, III: 473–500.

Lira Montt Luis, 1976. «Bases para un estudio del fuero nobiliario en indias», *Hidalguía*, Madrid, 139: 881–917.

___1995. «Beneméritos del Reino de Chile. Repertorio del siglo XVII. Estudio histórico–jurídico», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Santiago, LXII/105: 51–74.

López Abel Ignacio, 1999. «La historiografía francesa de los años noventa. Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*. Paris, Albin Michel, 1995», *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, Bogotá, 26: 373–386.

McCaa Robert, 1984. «Calidad, Class and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788–1790», *Hispanic American Historical Review*, Durham, 64/3: 477–501.

Moreyra Beatriz y Mallo Silvia (comps.), 2009. *Pensar y construir los grupos sociales. Actores, prácticas y representaciones. Córdoba y Buenos Aires, siglos XVI-XX*, Córdoba, Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos S. A. Segreti».

Piedra Vargas Rafael, 1933. *Delitos contra el honor*, memoria inédita para optar al grado de Licenciado en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Santiago, Universidad de Chile.

Pitt–Rivers Julian, 1979. *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*, Barcelona, Crítica, 1979.

Quevedo Francisco de, 1971 [c.1630]. *Obra poética*, Madrid, Castalia, 3 vols.

Rama Ángel, 2004. *La ciudad letrada*, Santiago, Tajamar Editores.

Real Academia Española, 1726–1739. *Diccionario de la lengua castellana,* Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro (1ª ed.), 6 vols.

Retamal Ávila Julio, 2002. «El concepto de honor en Chile colonial», en Julio Retamal (ed.), *Estudios coloniales II*, Santiago, Universidad Andrés Bello, 41–56.

Salinas Maximiliano, 2007. «La persistencia de una desigualdad colonial: el ideal caballeresco en Chile, Siglos XIX y XX», en A. Araya, A. Candina y C. Cussen (eds.), *Del Nuevo al Viejo Mundo: mentalidades y representaciones desde América*, Santiago, Universidad de Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas / Facultad de Filosofía y Humanidades, 66–84.

Sicroff Albert A., 1985. *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid, Taurus.

Solórzano Pereyra Juan de, 1972 [1648], *Política indiana*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 5 vols.

Undurraga Verónica, 2004. «La imagen del gobernador colonial. La época heroica. Siglo XVI», en Julio Retamal Ávila (ed.), *Estudios Coloniales III*, Santiago, Universidad Andrés Bello, 11–54.

___2007. «En busca de honor en Chile colonial: Viviendo de historias prestadas e identidades imaginadas», *Revista Archivo Nacional de Chile*, Santiago, 4: 60–69.

___2008a. «Cuando las afrentas se lavaban con sangre: Honor, masculinidad y duelos de espadas en el siglo XVIII chileno», *Historia*, Santiago, 41/1: 165–188.

___2008b. «Honores transversales, honores polisémicos en la sociedad chilena del siglo XVIII», en A. Araya, A. Candina y C. Cussen (eds.), *Del Nuevo al Viejo Mundo: mentalidades y representaciones desde América*, Santiago, Universidad de Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas / Facultad de Filosofía y Humanidades, 53–65.

___2008c. *Los rostros del honor: identidades, representaciones y prácticas culturales de los grupos medios y populares en el Santiago del siglo XVIII*, tesis de Doctorado en Historia, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile (por aparecer en las ediciones del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM).

___2009. «Españoles oscuros y mulatos blancos: identidades múltiples y disfraces del color en el ocaso de la Colonia chilena. 1778–1820», en Rafael Gaune y Martín Lara (coords.), *Historias de racismo y discriminación en Chile*, Santiago, Uqbar Editores, 345–373.

Vial Gonzalo, 1965. «Los prejuicios sociales en Chile, al terminar el siglo XVIII (notas para su estudio)», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Santiago, 73: 14–29.

Villalobos Sergio, 1999. *Historia del pueblo chileno*, Santiago, Editorial Universitaria, IV.

Vivaldi Teresa, 1937. *Delitos contra el honor*, Memoria de prueba para optar al grado de Licenciado en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Santiago, Universidad de Chile.

Zaldívar Trinidad, Vial, María José y Rengifo, Francisca, 1998. *Los vascos en Chile. 1680–1820*, Santiago, Editorial Los Andes.

Zúñiga Jean–Paul, 2002. *Espagnols d'outre–mer. Émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au 17e siècle*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Mestizaje, silencio y blanqueamiento: el caso de Isabel de Quiroga en la novela *Inés del alma mía* de Isabel Allende[*]

Ximena Azúa Ríos

Este artículo se instala desde los estudios literarios para señalar que «lo colonial», así como su capacidad de nombrar y, a la vez, de silenciar, es esencial en la constitución de nuestra identidad mestiza; de allí que recurrentemente sea objeto de narración y textos. Cabe señalar que la narrativa latinoamericana, en especial la novela, da cuenta de un origen ilegítimo. Muchas de estas narrativas se fundan a partir de documentos notariales de la Colonia; es decir, de discursos hegemónicos que oprimieron, vigilaron y controlaron a los sujetos, súbditos de la Corona. Dichos discursos suministraron modelos para los textos narrativos, modelos que han sido tergiversados, parodiados o simplemente apropiados.

Desde esta perspectiva, rastrear en la narrativa chilena los elementos articuladores del imaginario colonial sobre la otredad, la construcción de sujetos subalternos y sistemas clasificatorios desde el fenómeno del mestizaje, estableciendo cómo se han mantenido, subvertido o desaparecido, es uno de los propósitos de este artículo; para ello analizaré un texto que aborda la fundación de Chile.

Una de las novelas que ha sido éxito de ventas, al momento de ser publicada, pero no objeto de estudios de la crítica, es *Inés del alma mía* de la escritora chilena Isabel Allende[1]. Este texto relata la historia de Inés de Suárez en primera persona[2]. Este relato «autobiográfico»

[*] Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt Nº 1080096: "Para un imaginario socio-político colonial: castas y plebe en Chile (1650-1800)".

[1] Allende, 2006. Todas las notas pertenecen a esta edición.

[2] Existe otra novela sobre Inés de Suárez de Jorge Guzmán (1997), texto que fue premiado por la Academia Chilena y fue muy bien recibido por la crítica.

está dirigido a su hija Isabel de Quiroga, a quien cuenta su vida en su lecho de muerte. Está divido en seis partes, cada una de las cuales representa un período determinado y fechado de la vida de Inés; así, el primer capítulo se subtitula «Europa, 1500–1537», en el que cuenta su historia familiar y su vida en su pueblo de Extremadura; el segundo capítulo, «América, 1537–1540», en el que se refiere a su viaje al Nuevo Mundo; el capítulo tres se titula «Viaje a Chile, 1540–1541», donde –como su nombre lo indica– narra las vicisitudes del viaje de los primeros conquistadores; luego sigue el capítulo cuarto, titulado «Santiago de la Nueva Extremadura, 1541–1543», el que se ocupa de la fundación de la capital chilena; por último, siguen los capítulos cinco –«Los años trágicos, 1543–1549»– y seis –«La guerra de Chile, 1549–1553».

El libro se inicia con una advertencia de la autora, en la cual nos da algunos datos biográficos de Inés de Suárez, para luego indicarnos del olvido de los historiadores sobre Inés, pues no han recogido lo que los cronistas mencionaron respecto de sus hazañas[3]. También hace la salvedad de que se ha tomado la libertad de modernizar el castellano del siglo XVI «para evitar el pánico entre mis posibles lectores»; en el reverso hay un mapa de Chile con las ciudades y fuertes que fundó Valdivia y con las señas del camino de su expedición a estas tierras. En la siguiente página se encuentra el título del texto: «Crónicas de doña Inés de Suárez, entregadas a la iglesia de Los Dominicos, para su conservación y resguardo, por su hija doña Isabel de Quiroga, en el mes de diciembre del año 1580 de Nuestro Señor. Santiago de la Nueva Extremadura, Reino de Chile».

El detalle cuidadoso que hago de las primeras páginas del libro tiene el sentido de reparar que la ficción –o mejor dicho, la novela– comienza desde la advertencia de la autora, donde señala «el olvido de los historiadores», en contrapartida de lo cual ella se propone rescatar lo contado por los cronistas, pues sólo se limitó a hilarlos con un «mínimo de imaginación». De allí la advertencia de la modernización

[3] Las crónicas de Jerónimo de Vivar, Mariño de Lovera y Miguel de Olivares cuentan latamente algunas acciones de Inés de Suárez durante la conquista de Chile; sin embargo, historiadores como Benjamín Vicuña Mackenna y Claudio Gay han puesto en duda algunos episodios.

del castellano. Propuesta que se cierra al final de la novela cuando la misma autora termina con el recuento de la bibliografía a partir de la cual escribe el texto. Todo este encuadre nos da la sensación de realidad, el sentido de que las páginas que acabamos de leer son «la pura y santa verdad». Allende utiliza aquí el recurso, ya planteado por Lejuene, respecto de que la novela es decretada como más verdadera cuando se la considera como autobiografía[4].

La novela propone una vuelta a la crónica como forma de relato verídico de la historia de Chile. Dicho tipo de textos cuenta con el descrédito de historiadores como Barros Arana. El texto travestido como un documento oficial es una de las típicas estrategias de la narrativa latinoamericana para hablar de su origen. En este caso, la autora trasviste su texto con una fórmula discursiva típicamente colonial. La crónica, sin embargo, como ya se sabe, es un tipo de textualidad que no es considerada una escritura oficial, sino un tanto mixta; algunas fueron legitimadas por la Corona, pero otras no. Esta vacilación entre lo legal o legítimo y lo no legal o ilegítimo, es la constante de nuestro origen.

La crónica posee un estatuto muy particular, pues parte de la premisa de lo visto y lo vivido, que implica entregar un testimonio en primera persona, lo que la asienta en la verdad: «yo estuve ahí, yo lo ví». Contar el origen de la fundación de Chile, a partir del testimonio de Inés es contar la «verdadera» historia de la fundación de nuestro país, la versión de aquellos que no han sido considerados en la historia oficial, aun cuando fueron parte importante en dicha empresa: las mujeres; no solo las españolas, sino que también las indias que venían con los conquistadores[5].

El testimonio se constituye como un tipo de discurso transgenérico y transhistórico[6], el cual se toca con la autobiografía[7] por ser un

---

[4] Lejeune, 1994: 83.

[5] Tampoco la «historia oficial» de la fundación de Chile ha considerado la participación de los indios que vinieron con los españoles, fundamentalmente provenientes del Perú; muchos de ellos murieron en la travesía, pero otros tantos llegaron y se asentaron en el valle del Mapocho junto con los europeos. Sobre el tema, véase el trabajo de Jaime Valenzuela que forma parte de este libro.

[6] Morales, 2001.

[7] Respecto de la autobiografía, cabe señalar de que *Inés del alma mía* es una

relato en primera persona; sin embargo, su sentido es distinto, pues el testimonio quiere restablecer una verdad, en este caso la de Inés. En su sentido más estricto, el testimonio textualiza las relaciones de poder al instalar la voz de quien tradicionalmente no la ha tenido para darle un lugar; en este caso, las mujeres en la fundación de Santiago y del país, deconstruyendo una «historia oficial» sobre la fundación de Chile para dar lugar a una historia que considera una participación más allá de los soldados.

El Nuevo Mundo representaba la posibilidad de un orden otro, de cambiar un destino que allá en el Viejo Mundo era imposible de mudar. Como señala Pilar Pérez Canto:

> […] el deseo de los conquistadores de recrear una sociedad a semejanza de la castellana fue limitado por las circunstancias encontradas, por las posibilidades, *más democratizadoras*, que la *nueva frontera* les proporcionó, por el deseo de prosperar socialmente que precedía sus objetivos. Ir a América *a valer más* significó la sustitución, en la mayor parte de las ocasiones, del linaje por la gesta, y la posibilidad, mediante los hechos de la conquista, de labrarse un porvenir diferente al de su origen. Mujeres y hombres buscaban en América un ascenso social y esa circunstancia explicaría la presencia de mujeres solteras en el séquito de otras que acompañaban a sus maridos o cuando solas se dirigían a su encuentro[8].

La posibilidad de cambiar significaba una nueva vida, fundar no sólo una nueva nación, sino también otra vida y una nueva identidad. Chile es el sueño de Valdivia e Inés; para el primero, honor y fama;

---

novela y, por lo tanto, no es una autobiografía. La autobiografía se caracteriza porque el narrador es el personaje principal; vale decir, el sujeto de la enunciación es igual al sujeto del enunciado y, como han dicho estudiosos de la autobiografía, el autor asume la responsabilidad de la creación pero, por sobre todo, la organización del texto; el que se constituye en un discurso específico, de carácter interpretativo, que se define por construir y sostener una figura particular de «sí mismo» y tal construcción es realizada en términos de un personaje.

[8] Pérez Canto, 2005: 529 (destacados de la autora).

para ella, la riqueza y el señorío, pues fue beneficiada económicamente de forma muy generosa por el conquistador. A pesar de ello, Valdivia fue obligado por el virrey del Perú a terminar la relación de pareja que sostenían: el gobernador de Chile no podía vivir amancebado con una mujer española; las indias no importaban, pero con una cristiana blanca, eso era inadmisible. Éste la casó con uno de sus capitanes, Rodrigo de Quiroga, como una estrategia para que Inés no fuera devuelta a España, ni despojada de sus bienes.

La historia de Chile la ha relegado a una posición decorativa: «la amante de Valdivia». De allí que escribir una crónica para instalar a Inés de Suárez como la fundadora o más bien como una adelantada, pareciera ser el propósito de la novela, pues efectivamente establece el relato de la vida de Inés a partir de hechos que son constatables en la historia: nacida en Placencia, casada en Málaga, que viajó en la nave de Manuel Martín acompañada por una sobrina, etc.[9]

Al escribir su vida, como un testimonio, a Isabel de Quiroga –su hija– está constituyendo una genealogía femenina de la cual Isabel es el segundo eslabón; pero… ¿quién es Isabel de Quiroga? Ella es la hija de Rodrigo de Quiroga, esposo de Inés, «segundo» gobernador de Chile[10], quien vino con Pedro de Valdivia y una mujer india cuyo nombre e identidad está borrado, no se conoce; fruto de ese encuentro o ¿relación? –no lo sabemos– nació Isabel. Ella es una mestiza que

[9] El estudio de Peter Boyd–Bowman (1974) indica que, si bien el número de mujeres españolas que viajó a América en la primera mitad del siglo XVI debió oscilar ente el 5 y el 17 % del total de inmigrantes en las dos primeras décadas, en la segunda mitad de la centuria su número se vio incrementado. Entre 1560 y 1579 llegó a representar el 28,5% del total. La mayor parte de ellas procedía de Andalucía y Extremadura, y su destino era Nueva España o el virreinato del Perú, incluido, en este caso, Chile. De las 18.575 mujeres que llegaron a América, 7.128 de ellas se dirigieron a Nueva España. Durante la primera mitad del siglo XVI, la mayor parte de las mujeres que arribaron a las Indias eran casadas; el 40% de ellas acompañaba al marido y en torno al 10% viajaba sola a su encuentro, como Inés. A partir de 1560 la situación varió levemente y el porcentaje favoreció a las solteras, con el 60%.

[10] Indico que es el segundo gobernador pues, si bien es cierto, cuando Valdivia fue al Perú dejó como su reemplazante a Francisco Villagra, a quien también se le designa como segundo gobernador, a la muerte de Valdivia fue Quiroga el designado por el Cabildo de Santiago y, luego, confirmado por el rey.

ha sido europeizada, modelada como cristiana, y presentada como descendiente de los fundadores europeos[11].

En la novela, Inés habla de la madre india de Isabel de Quiroga; le otorga un nombre –Eulalia– y un origen –el quechua–, e indica que era una de las integrantes del séquito de la princesa inca llamada Cecilia, quien se casó con Juan Gómez y vino en la delegación de Valdivia. Esto último efectivamente está registrado en la historia de Chile[12], pero no así la existencia de Eulalia. La historiografía nacional sólo se refiere a Isabel en relación a su padre y a su marido, Martín Ruiz de Gamboa, tercer gobernador de Chile: Isabel es «la hija y esposa de gobernador».

Es interesante consignar que para la autora, en su proyecto fundante de una genealogía femenina, lo indio proviene del imperio Inca e iguala la condición de Eulalia, la madre, como una *ñusta* de la *coya* cristianizada como Cecilia, pero que posee todos los privilegios por ser parte de la familia del inca[13]. Por su parte, Rodrigo, su padre, es uno de los capitanes que acompañan a Valdivia y que posee todas

---

[11] En los primeros años de la conquista fue azarosa la inserción de los hijos de conquistadores de alto rango con nobleza indiana en un mundo tan estratificado. El caso más simbólico de mestiza europeizada fue Francisca Pizarro. A los cuatro años fue apartada de su madre y criada por una tía española. Luego, a sus 17, la Corona ordenó que saliera del Perú y jamás volvió, muriendo en España. No existe testimonio alguno que indique que ella se sentía ligada a su herencia indígena.

[12] Imelda Cano consigna lo siguiente: «Cecilia, palla peruana, tuvo al mestizo Álvaro Gómez, del español Juan Gómez de Almagro»: Cano Roldán, 1980: 23.

[13] Recuérdese que esto fue una política de los primeros conquistadores en el Perú, de casarse con las princesas del incanato. Éstas tenían reconocimiento de su condición e incluso recibían pensiones de la Corona por su condición de tales. Francisco Pizarro contrajo matrimonio bajo el rito católico con la hija del Inca Huayna Cápac, Quispe Sisa, bautizada como Inés Huaylas Yupanqui, con la cual tuvo dos hijos: Francisca y Gonzalo Pizarro Yupanqui; este último murió joven. También conocemos el caso de Beatriz Clara Coya, que por orden del virrey Toledo fue casada con el que fuera gobernador de Chile, Martín García de Loyola. En general, a los caciques y curacas la legislación española les dirigió una atención preferencial que se recoge en el título VII del libro VI de la *Recopilación de leyes de Indias*, donde se estipulan los honores y distinciones que les correspondía por tal condición: De Cadenas y López, 1984: 19.

las características del héroe valiente, leal y con sentido de justicia. La *ñusta* inca y el capitán cristiano serían el origen fundante de lo chileno, según la novela.

Imelda Cano, en su libro *La mujer en el Reyno de Chile*, menciona a Isabel, en el acápite de las mestizas, de la siguiente manera:

> Doña Isabel de Quiroga era hija natural de Rodrigo de Quiroga y había nacido en Chile. Alrededor de 1550 Quiroga contrajo matrimonio con Inés Suárez, la antigua compañera de Valdivia; ésta daba a doña Isabel de Quiroga el tratamiento de hija, pero, en realidad, no era su madre. Después de la muerte de su marido, don Pedro de Avendaño, doña Isabel contrajo segundas nupcias con Martín Ruiz de Gamboa, primo hermano de su marido, y más tarde Gobernador de Chile. De este enlace nació doña Inés de Gamboa y Quiroga[14].

Martín Ruiz de Gamboa, su esposo, fue el gobernador que, frente a las cédulas expedidas sobre que los mestizos, foráneos y vagabundos saliesen de entre los indios por «dañosos y perjudiciales», abogó por ellos defendiendo su condición de

> […] hijos de los conquistadores que han servido a V. M. Y los hijos mestizos tan bien como sus padres […] puedo decir a Vuestra Majestad con verdad que éstos han servido […] como muy buenos soldados y muchos de ellos con cargos de capitanes y otros oficios por sus buenas partes que han tenido y tienen, que como han sido nacidos y criados en esta milicia se han dado a la virtud y la tienen acudiendo siempre a lo que vieran hacer a sus padres, muy honestos y virtuosos y de honra […][15].

Barros Arana explica en detalle una de las ordenanzas de este gobernador que se denominó la «tasa de Gamboa» y que a la postre le generó muchos problemas en su gobierno; esta consistía en abolir

---

[14] Cano Roldán, 1980: 74.

[15] Carta de Martín de Gamboa a Su Majestad sobre los buenos servicios que prestan los mestizos en la guerra y la residencia que le ha tomado Sotomayor (1º de diciembre de 1585), en Medina, 1956–1982, III: 268.

el servicio personal forzoso. Por su parte, los indios de repartimiento debían pagar un tributo pecuniario de nueve pesos anuales en el obispado de Santiago y de sólo siete en el obispado de la Imperial. La ordenanza creaba los cargos de corregidores de indios, que serían funcionarios encargados de velar por el cumplimiento de esas disposiciones y de impedir los excesos de los encomenderos. El sueldo de estos funcionarios correspondería a una porción del tributo que pagasen los indios[16].

Martín Ruiz de Gamboa se preocupó y defendió a los indios y mestizos. Es evidente que el gobernador tenía una cierta sensibilidad a lo mestizo: se había casado con una; pero no con una de las miles de niñas que nacieron de las relaciones entre indias y españoles, y que luego de nacer eran olvidadas por sus padres y vivían con su madre en la pobreza, servidumbre y abusos. Isabel no había sido abandonada por su padre, pero quizás por ello es que su madre quedo sumergida y silenciada; sólo vale que es hija de uno de los conquistadores.

Ellos, los conquistadores, se transformaron en la nobleza del Nuevo Mundo, la que posteriormente sería reemplazada por los escribanos. Estos últimos son los administradores de la sociedad colonial; los conquistadores terminaron empobrecidos. De allí la obsesión de Inés de dejar registro de sus hazañas, de sus tierras y su deseo de que su hija fuese una mujer rica:

> Me conforta la idea de verte convertida en una mujer rica; me puedo ir en paz al otro mundo, ya que he cumplido cabalmente la promesa de protegerte que le hice a tu padre cuando él te trajo a mi casa. Entonces yo todavía era la amante de Pedro de Valdivia, pero eso no me impidió recibirte con los brazos abiertos[17].

La hija de Isabel de Quiroga, la segunda Inés de la genealogía, corrió la misma suerte que los herederos de los conquistadores empobrecidos, reclamando prebendas y títulos a los cuales pensaban tenían derecho por las hazañas de sus antepasados. Efectivamente,

[16] Barros Arana, 1999–2005 [1884–1902], III: 12.
[17] Allende, 2006: 119.

algunos de los conquistadores lograron aquello; pero la gran mayoría de ellos murió sumido en la pobreza:

> […] murió tan pobre a causa de haber gastado más de trescientos mil pesos de oro en la guerra y sustento en aquella tierra que no dejo con que pagar sus deudas […][18].

Así se refiere Rodrigo de Quiroga, el marido de su nieta Inés de Gamboa, en su reclamo al rey. En la novela, la historia es otra: Rodrigo e Inés se hacen ricos y el que muere lleno de deudas es Valdivia, mientras que quien sufre la pobreza es su esposa legítima, Marina de Gaete, quien efectivamente sufrió muchas necesidades en Chile.

En esta constitución de una genealogía de mujeres la única que tiene la palabra es Inés, la española que se apropia de la tierra, pero por sobre todo de la palabra. Isabel nunca habla en la novela; «a veces se impacienta», pero sólo es un reflejo de lo que Inés cuenta. Es la heredera y depositaria de su testimonio, de su crónica, pero Isabel es sólo silencio, recibe pasivamente este discurso.

El silencio es parte de la estrategia del blanqueamiento; el «no decir» de Isabel es, de alguna manera, una forma de no verla, hacerla sólo un reflejo de lo que Inés espera de ella. La novela hace con esta mestiza lo que los historiadores han hecho con Inés: en esta genealogía fundante la hija de Inés, Isabel, es un objeto decorativo. Sin embargo, es la que entrega la crónica escrita por Inés al convento de los dominicos «para su conservación y resguardo», es el eslabón constituyente de la memoria femenina de la conquista, que deja testimonio; pero no el propio, sino el español.

La novela quiere constituir una nueva genealogía de la fundación, una genealogía femenina de la fundación de la sociedad colonial chilena, pero no otorga la posibilidad de construir un discurso de lo mestizo, que por su condición es efectivamente lo fundante de una nueva sociedad. El texto constituye a lo mestizo en sólo una escucha

---

[18] Parte de la declaración sobre hacer merced a don Antonio de Quiroga donde constan los méritos de Rodrigo de Quiroga y Martín Ruiz de Gamboa, abuelo y padre de su mujer: Familia Quiroga, título de consulta del Consejo de Indias, fecha de inicio 20 de diciembre de 1590, AGI.Ch, vol. 1, leg. 19.

del discurso del europeo. Sin embargo, es Isabel –la mestiza– quien conserva y resguarda un nuevo orden; ya no el indígena, no el español, una nueva organización social.

La pérdida de la lengua, la pérdida de la voz, es de alguna manera la materialización de la derrota indígena que el texto relata. Isabel representa, con su silencio, la pérdida de un mundo, el cual se ha convertido en «ancho y ajeno» para los indios. En esta perspectiva podríamos decir que la autora termina estableciendo la novela a partir de

> […] la comprensión de los procedimientos internos que dan sentido a la crónica, esto sólo es posible mediante el estudio de la episteme que las produjo y de las tecnologías de la escritura y de la palabra. La retórica y los resquicios autorales perceptibles en las crónicas además de ser recursos inconcientes, son técnicas eruditas que contienen en sí elementos fundamentales para comprender cómo la mirada española afecta la descripción del otro y produce significaciones distintas de las que aparentan[19].

Efectivamente, la voz del otro no es posible percibirla, pues el narrador del texto es una española –Inés– quien posee un esquema cognitivo cristiano–hispano que hace imposible que pueda considerar en su proceso de enunciación un esquema narrativo diferente; en este caso, el indígena; o, más complejo aún, el mestizo.

Sin embargo, y a pesar de lo anterior, en la novela existe otro elemento constituyente de esta genealogía femenina: la valoración del ámbito doméstico, así como también la valoración del otro; en este caso, el mundo doméstico indígena. En contraposición al silencio de Isabel, aquí sí se produce un relato de la fusión de lo indio con lo español a partir de las prácticas de la cotidianeidad. Lo doméstico, a través del relato, se va trasformando en el artífice del éxito de la conquista, pero también en la complicidad entre mujeres, indígenas y españolas, las cuales intercambian sus saberes, valorando el conocimiento de las plantas medicinales, de las curaciones, las visiones, la costura, la comida, etc.: «Traté de imitar los sembradíos de los indios del valle

[19] Martínez Berríos, 2002: 55.

y su método de irrigación, en vez de producir lo que había visto en los vergeles de Plasencia; sin duda ellos conocían mejor el terreno»[20].

El asentar lo doméstico como un elemento fundamental del éxito de la empresa de la Conquista es mostrar el hilvanado de la historia, otorgando un lugar a las mujeres que pocas veces se reconoce, pues lo que tradicionalmente se destaca es la heroicidad; o, como lo dice Jean Franco, «La muerte y la conmemoración de los muertos pertenecen al mito del héroe, pues por definición los que no son conmemorados con su honor, quedan fuera de los registros históricos»[21].

Los héroes en *Inés del alma mía* cometen errores, dudan, traicionan, pero, por sobre todo, su soberbia los lleva a la perdición. Las mujeres, desde la trastienda, establecen otra forma de relacionarse:

> Catalina y yo, valiéndonos de señas y palabras en quechua, salíamos a comerciar a los alrededores. Así conseguimos aves y guanacos, unos animales parecidos a las llamas, que dan buena lana, a cambio de chucherías sacadas del fondo de mis baúles, o de nuestros servicios de sanadoras. Teníamos buena mano para componer huesos, cauterizar heridas y atender partos; eso nos sirvió. En los rancheríos de los indígenas conocí a dos machis o curanderas que intercambiaron yerbas y encantamientos con Catalina y nos enseñaron las propiedades de las plantas chilenas, diferentes a las del Perú[22].

Las mujeres intercambian saberes que son fundamentales para la nueva vida, pero con ello también son las que inician el mestizaje, en que ya ni unos ni otros son los mismos:

> No he mencionado el maíz o trigo indiano, sin el cual no habríamos subsistido. Este cereal se sembraba sin limpiar ni arar el suelo, bastaba desprender de las ramas de los árboles vecinos a fin de que el sol calentara libremente; se hacían ligeros rasguños en la tierra con una piedra filuda, en caso de no contar con el azadón, se tiraban la semillas y éstas se cuidaban solas.

---

20 Allende, 2006: 195.
21 Franco, 1994: 169.
22 Allende, 2006: 199.

> Las mazorcas maduras podían quedar en las plantas durante semanas sin pudrirse, se desprendían del tallo sin romperlo, no había necesidad de trillar ni aventar. Era tan fácil cultivarlo y tan abundante la producción, que de maíz se alimentaban los indios –y también los castellanos– en todo el Nuevo Mundo[23].

La valoración del espacio doméstico representa también el reconocimiento de un espacio que importa pues –recurriendo nuevamente a Franco– la alta valoración de la política o de la guerra en la historia ha implicado que las mujeres que aparecen en ella, o lo son por una identidad derivada –hijas o esposas de…– o, simplemente, se valoran por su rasgos masculinos, como por ejemplo las que se dedican a la guerra transformándose en soldados, como Catalina de Erauzo o Manuela Sáenz[24].

Cabe señalar que construir un relato que asigna igual valor a las esferas de lo público y de lo privado, es también otorgar espacios de igual validez a hombres y mujeres en una empresa de conquista como la de Chile. Igual validez que reconoce diferencias, pues cada uno aporta lo suyo, pero que sin el uno o sin el otro jamás podría haberse llevado a cabo con éxito.

Sin embargo, la tarea pendiente es como dar voz a los mestizos. Isabel calla, pues no tiene articulado un discurso sobre su propia condición de mixta. Su esposo defiende a los mestizos, pues «éstos han servido […] como muy buenos soldados y muchos de ellos con cargos de capitanes y otros oficios». ¿Y las mestizas? ¿qué se puede decir de ellas? La gran mayoría estaba recluida en el espacio doméstico, las más como sirvientas y sólo algunas, como Isabel, como señoras. De allí entonces que darle un lugar a lo doméstico es asignarles una valoración a las mestizas.

Para concluir, Isabel Allende hace un intento de construir una genealogía femenina de la fundación de Chile más allá de los silencios de Isabel de Quiroga. Efectivamente, es un muy buen intento y tan sólo por eso la novela ya tiene mérito. Sin embargo, creo que la obra tiene un acierto mayor: el instalar el ámbito doméstico como un

---

[23] *Ibid*., 195.

[24] Franco, 1994: 169.

espacio de mestizaje real, pues es allí donde efectivamente se produce un cruce cultural, una forma nueva de cotidianeidad de la cual surge nuestra identidad chilena.

Documentación manuscrita:

AGI.Ch, Archivo General de Indias (Sevilla), «Audiencia de Chile»: vol. 1, leg. 19.

Bibliografía y fuentes impresas

Allende Isabel, 2006. *Inés del Alma mía*, Buenos Aires, Sudamericana.

Barros Arana Diego, 1999–2005 [1884–1902]. *Historia general de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria / DIBAM, 16 vols.

Boyd–Bowman Peter, 1974. «La emigración peninsular a América, 1520–1539», *Historia mexicana*, México, XIII/2: 165–192.

Cano Roldán Imelda, 1980. *La mujer en el Reyno de Chile*, Santiago, Ediciones de la Municipalidad de Santiago.

De Cadenas y López Alonso, 1984. *Títulos nobiliarios con grandeza de España concedidos en Indias*, Madrid, Hidalguía.

Franco Jean, 1994. *Las conspiradoras*, México, Fondo de Cultura Económica.

Guzmán Jorge, 1997. *¡Ay mamá Inés! (crónica testimonial)*, Santiago, Fondo de Cultura Económica.

Lejeune Philippe, 1994. *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Madrid, Megazul/Endymion.

Martínez Berríos Nelson, 2002. «Las crónicas hispanas y las voces del otro», en José Luis Martínez (ed.), *Los discursos sobre los otros*, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 25–61.

Medina José Toribio (comp.), 1956–1982. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile, desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518–1818*, segunda serie, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 7 vols.

Morales Leonidas, 2001. *La escritura de al lado. Géneros referenciales*, Santiago, Cuarto Propio.

Pérez Canto Pilar, 2005. «Las españolas en la vida colonial», en Isabel Morant (coord.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, II: 525–553.

Formas de registrar y epistemologías del saber

Registrar a la plebe o el color de las castas: «calidad», «clase» y «casta» en la Matrícula de Alday (Chile, siglo XVIII)*

Alejandra Araya Espinoza

«En América nacen gentes diversas en color, costumbres, genios y lenguas» (ca. 1770). La frase proviene de una serie de pintura de castas de autoría del novohispano José Joaquín Magón. Este género pictórico, original de la América colonial, en sí mismo es un indicio del reconocimiento de algo particular en los habitantes americanos, digno de ser pintado[1]. El género forma parte de un imaginario sobre las «castas», concepto cuya historia e historicidad es objeto de este trabajo como parte de una historia social de las gentes «mezcladas». La práctica social de nombrar es colonial cuando es reescritura; a ello alude el gesto de rotular presente tanto en los cuadros de castas como en los registros parroquiales y censales, que funcionan como protocolos de escrituras sobre la diferencia.

Tanto «casta» como «plebe» tradicionalmente remiten a lo «mestizo» y a los «mestizos». Esta propuesta aborda el tema en consonancia con la propuesta anterior y, por lo tanto, desde la desnaturalización de los conceptos. Esto se resume en un reciente trabajo en la expresión: «Los mestizos no nacen, se hacen», cuya tesis repito aquí:

> La migración y la mezcla entre pueblos y culturas forma parte de la historia humana, mientras que las identidades sociales son siempre creadas y, por lo tanto, históricas […]

* Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt Nº 1080096: "Para un imaginario socio-político colonial: castas y plebe en Chile (1650-1800)".

1 Para los cuadros de castas véase García Saíz, 1989; Katzew, 1997; 2004; Estenssoro Fuchs, 2000; Romero de Tejada, 2000.

> la categoría mestizo, al igual que cualquier término de clasificación sociocultural, no es producto de diferencias morales, culturales o «raciales» como tales, sino que está arraigada en los principios de carácter político e ideológico [...][2].

Sin embargo, esta afirmación no debe borrar la particularidad de la experiencia colonial en América. Como indicó Rolando Mellafe, el fenómeno del mestizaje casi no existió en Europa[3], afirmación que debe entenderse no como la ausencia de contactos y cruces biológicos entre sujetos, sino que sus resultados no fueron objetivados como «mixtos», término al que remite el de «mestizo». Siendo un tema complejo y del cual existe amplia literatura, quiero aportar a ello desde la práctica del registro y la rotulación en documentos que se sustentan en la necesidad de clasificar a una población desde el criterio de la mezcla.

Registrar y clasificar: matrículas y padrones en la tradición confesional/parroquial

Los términos usados para nombrar la diversidad de la población mezclada pertenecen a un régimen de clasificación que conformó un «sistema de rótulos»[4], utillajes mentales complejos de la relación entre las experiencias y el lenguaje. Un término, usado como rótulo, opera como una imagen y es por eso que planteo que ellos permiten dar cuenta de un imaginario operante en tanto «conjunto de imágenes y relaciones de imágenes que constituyen el capital pensante del homo sapiens»[5]; en este caso, sobre las diversas clases existentes dentro de la especie humana.

La rotulación como práctica colonial es reconocida tempranamente por los propios «mestizos». El Inca Garcilaso de la Vega lo dice con claridad; vale la pena releerlo para poder articular una teoría particular respecto del sistema de rótulos de la experiencia colonial

---

2 Stolcke, 2008: 20.
3 Mellafe, 1986: 201.
4 Concepto proporcionado por Douglas, 1973.
5 Durand, 2004: 21.

americana. El capítulo XXI de los *Comentarios reales de los Incas* se titula «Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones». De tan interesante texto quiero destacar aquí lo que refiere al gesto de nombrar para diferenciarse. Este gesto, a decir del autor, ha sido particular de las naciones de españoles y negros, «que tampoco los había antes en aquella tierra», para diferenciarse de los «naturales» de Indias así como de los de sus mismas naciones que nacían «allá» y no «acá» (España). Concluye el capítulo con una afirmación que debe permanecer a lo largo de esta lectura, especialmente para afirmar la idea de una sociedad de «calidades» y que los rótulos que dan nombre a los que nacen en América no son clasificaciones socioétnicas: «Todos estos nombres –y otros que por excusar hastío dejamos de decir– se han inventado en mi tierra para nombrar las generaciones que ha habido después que los españoles fueron a ella. Y podemos decir que ellos los llevaron con las demás cosas que no había antes»[6].

Creo que es parte de esta historia el cómo estos rótulos se tornaron elementos significativos en las distinciones sociales o cómo se hicieron sinónimo de «raza» o «etnia» históricamente; sólo decir que a ello hemos contribuido los propios historiadores al asimilar tales denominaciones a conceptos como el de «clase» o «raza» y al utilizar los registros parroquiales y tributarios en que los rótulos de castas aparecen, como documentos que refieren a identidades sociales en sí mismas. Desde los primeros años de la conquista se produjeron documentos de carácter administrativo para poder repartir encomiendas, asignar un valor al trabajo y calcular el tributo[7]. Estas listas han sido objeto de lecturas «demográficas», naturalizando las formas de nombrar que los conquistadores usaron para tomar posesión del territorio. Los primeros en ser «nombrados» fueron los «indios»[8], que fueron registrados no como tales, sino que como «súbditos pecheros»; es decir, sujetos a tributo. Otro tipo de registro son las «visitas de la tierra» en México y Perú, entre 1528 y 1550, con iguales objetivos que las listas de tributarios e incorporando descripciones más generales

6 De la Vega, 2005 [1609], II: 628.
7 Veáse Mellafe, 1986.
8 Sobre la categoría «indio», véase Martínez Cereceda, 2007.

necesarias para gobernar[9]. Entre 1569 y 1572, Juan de Ovando, desde el Consejo de Indias de Sevilla, solicitó a los obispos y órdenes religiosas «visitas generales». Mientras las «visitas de la tierra» tuvieron como unidad de registro la ciudad y el pueblo, la «visita general» se organizaba desde la unidad parroquial, ampliando las informaciones a lo geográfico y lo económico. Con ellas, Juan de López de Velasco pudo escribir, en 1574, la *Geografía y descripción Universal de las Indias*. Entre 1577 y 1585 se solicitaron nuevas descripciones, pero esta vez a gobernadores, Reales Audiencias, corregidores y alcaldes mayores. Sus resultados se conocen como «Relaciones Geográficas de Indias»[10].

En todas estas descripciones se incluye a la población como parte de los elementos de la «tierra» e instalan dos criterios para registrarla: el tributario/censal y el confesional/parroquial. Los rótulos más conocidos para denominar a las castas se encuentran en los de tipo confesional/parroquial: libros de bautismo, matrimonio y defunciones y matrículas. El «Censo de 1777 del Obispado de Santiago» o «Censo de Jáuregui»[11], en el caso de Chile, permite distinguir entre ambas tradiciones. La bibliografía que se refiere a él es bastante confusa y corresponde a su vez a dos tradiciones historiográficas. Una,

---

[9] Mellafe, 1986: 148. Un trabajo reciente para el Perú utiliza como fuente demográfica un «censo» muy completo de cincuenta y ocho provincias del virreinato, realizado por el virrey Castelfuerte entre 1725 y 1740. Es, en realidad, un padrón de tributarios que tuvo por objeto reorganizar la mita minera luego de la que se considera la última gran epidemia del Cono Sur –posiblemente de influenza– que se inició en Buenos Aires, en 1718, y que tuvo hondas repercusiones sociales; en particular, al reclasificar a los indios «forasteros» como «tributarios» así como a mucha de la población que, por «mestiza», había estado exenta. Se ha dicho incluso que esta reclasificación está en el centro de las primeras revueltas del siglo XVIII: Pearce, 2005.

[10] También se cuenta con «visitas de desagravio o circunstanciales», por razones judiciales y económicas, organizadas por tipos de asentamiento (encomienda, pueblo, hacienda) y las «matrículas de encomiendas o empadronamientos de tributarios», que se hacían después del período de visitas. Para Chile se ordenó un empadronamiento general en 1693, que no se completó sino hasta 1710, porque los mismos gobernadores dilataron la orden: Mellafe, 1986: 158.

[11] Augustín de Jáuregui, Gobernador de la Capitanía General de Chile entre 1773 y 1779.

demográfica–económica. Otra, genealógica. Sin embargo, Rolando Mellafe no lo utilizó en sus trabajos de demografía histórica; Marcello Carmagnani y Herbert Klein lo habrían procesado estadísticamente en 1965 usando la «copia» existente en el Archivo General de Indias[12]; y Guillermo de la Cuadra, en un artículo de 1942, lo llama «censo de 1777–1787», asociándolo con los «Padrones de Chile, 1788» que se encuentran en el Archivo Nacional de Chile[13]. El expediente del Archivo de Indias al que aludían Carmagnani y Klein tiene la siguiente inscripción:

> Cartera antigua y casi destruida que este legajo se decia lo siguiente 'Chile= entre los [q]ue se abrieron en el Consejo el dia 6 de Diciembre de 1779 se [encuentran] estos legajos de matrículas sin carta de acompañamiento alguna que manifieste el fin a que se remiten, por lo que […] tenidos, hasta ver si se recibe la carta o guia con que dirigirse[14].

El «censo» en realidad es, como consigna el documento, una «Matrícula general de los vecinos del Reino de Chile», información que se recopiló entre agosto de 1777 y septiembre de 1778. Al revisar el total de los nueve legajos de que se compone, se sabe que fue solicitado por el obispo de Santiago, don Manuel de Alday y Aspee[15]. Supuestamente, una copia o fragmentos de esta matrícula estaban en el Archivo Nacional de Chile –Fondo Varios–, conocido como «Censo de Jáuregui». Los documentos encontrados allí coinciden con los años de la «Matrícula» en tres padrones: Copiapó, Huasco y Valparaíso. La «Matrícula general de los vecinos», en Sevilla, correspondiente al corregimiento de Coquimbo, tiene fecha 2 de septiembre de 1778, realizada por Juan Blas Palacios, cura y vicario, y comprende a Huasco

---

12 Carmagnani y Klein, 1965.

13 Se encuentran en los volúmenes 450, 451, 452 y 696 del fondo «Varios», del Archivo Nacional Histórico de Chile. En este trabajo sólo utilizo los correspondientes a 1787–1788, en los volúmenes 450 y 696.

14 «Matrícula general de los vecinos del Reino de Chile» (en adelante citada como «Matrícula de Alday»), AGI.Ch, vol. 177, fj. 1.

15 Decimoctavo obispo de Santiago de Chile, nombrado en 25 de noviembre de 1753; a cargo de la diócesis entre 1755 y 1788.

y La Serena[16]. La de Fondo Varios está fechada el 23 de agosto y la realiza Pedro Fraga[17]. Esta evidencia confirma que se trata de documentos con objetivos diferentes por sus mandantes: el obispo Manuel de Alday –cumpliendo con su obligación anual– y el gobernador Jáuregui –obedeciendo al rey que, por despacho universal de Indias, con «fecha de este año», ordenó el levantamiento–[18]. Esta Orden, de 10 de noviembre de 1776, dada por Carlos III, mandaba hacer «exactos Padrones con la debida distinción de clases, estados y castas de todas las personas» y se mandó cumplir por decreto del gobernador Agustín de Jáuregui con fecha 4 de junio de 1777. El trabajo de Luis Lira Montt, correspondiente a la tradición genealógica, sitúa los padrones consignados por Guillermo de la Cuadra como parte de esta solicitud y correspondientes con la Matrícula del Archivo de Indias y los de los años de 1787–1788, como el cumplimiento de la misma orden años después. En su trabajo, de 1965, constata las diferencias entre los registros y su fragmentariedad, comprobando luego que en el Archivo General de Indias se encontraban otros padrones completos[19]. Los listados en Fondo Varios en los volúmenes 450, 451, 452 y 696 contienen cinco documentos fechados en 1777; sólo tres padrones corresponden a ese año y uno a 1778, 18 matrículas y padrones a 1786–1788 y un padrón a 1815 –de «vecinos contribuyentes» de Santa Ana de Briviescas–.

En suma, los padrones están juntos por criterios archivísticos, pero en ningún caso es el llamado «Censo de Jáuregui» completo (tres padrones sí corresponden) ni tampoco son fragmentos del documento de Sevilla. Los registros de 1787 fueron solicitados por el gobernador

---

16 AGI.Ch, vol. 177, Corregimiento de Coquimbo, fjs. 253–379.

17 «Padrón de las personas de ambos sexos, que comprehende este corregimiento de la Provincia de Copiapó con distinción de clases, estados, castas, empieza por el curato de la Villa de san Francisco de la Selva», ANH.FV, vol. 450, Contaduría Mayor, padrones, fj. 63v.

18 «Padrones que van remitiendo a esta Capitanía General los Gobernadores y Corregidores de este Reyno, de el número de vasallos de S. M. que existe en sus respectivas jurisdicciones. Año 1777. Contiene 5 legajos el primero con 33 fojas, el 2º con 25 y el 3º con 152, el 4º con 67 y el 5º con dos planecitos», *Ibid*., fj. 232.

19 Lira Montt, 1965: 85.

Jáuregui por orden del rey con el objeto de fijar las contribuciones y ordenar la administración de justicia, por lo que podrían emparentarse con otros «listados de vecinos» existentes para otras zonas del América[20]. Luis Lira Montt, en el trabajo citado, ya anotaba las diferencias entre estos documentos y el de Sevilla por la diferencia entre los «empadronadores»: en los de Fondo Varios las autoridades civiles como subdelegados y corregidores y, en el segundo, la autoridad eclesiástica por medio de párrocos y vicarios. Otra diferencia sería en el método para registrar: a juicio de Lira, los listados de contribuyentes siguen el criterio de «estados» o «categoría social» (caballeros, españoles, mestizos, etc.) mientras que en los segundos el sistema de empadronamiento «general o calle hita», formando listas de vecindarios casa por casa[21]. Sin embargo, esto no se cumple como norma en la Matrícula del obispo Alday.

La tradición confesional no difería de la tributaria en cuanto a la forma de registrar, según decía la «Ordenanza para la formación del libro de las descripciones de Indias», de 3 de julio de 1573[22]. En ella se pidió por primera vez registrar a la población en libros separados por «castas» y materias, sumados a los criterios de bautismo, matrimonio y defunciones. También se debía diferenciar entre áreas urbanas y rurales. Estos libros permitirían contar con un «padrón general de todas las almas de su diócesis que son a su cargo, así de indios como de españoles», para poder «regir y gobernar las ánimas para que vivan en servicio de Dios y se salven […] pues están a nuestro cargo en lo

---

20 Los padrones tributarios de 1786–1788 registran a los hombres y sus oficios, de manera muy similar al empadronamiento para el pago de tributos destinados a reedificar el palacio de Madrid, realizado en La Serena en 1738, cuyos criterios fueron oficios, bienes y edades de los hombres: «Empadronamiento que de orden de S. M. se levantó para el pago del Tributo que los vasallos deben dar a la fábrica de la reedificación del Real Palacio de Madrid que 'la voracidad del fuego consumió' en 1734, corresponde a los lugares del norte, i comprende a todo español, mestizo, indio, zambo, mulato con la especificación de sus bienes raíces, muebles, etc. […]», ANH.RA, vol. 666.

21 Lira Montt, 1965: 86.

22 «Ordenanza para la formación del libro de las Descripciones de Indias» (San Lorenzo de El Escorial, 3 de julio de 1573), en Solano, 1988: 16–17.

temporal todas las ánimas del imperio de Indias, y en lo espiritual nos hemos encargado del patronazgo y protección de ellas»[23].

El documento instala al cura párroco como agente clave del registro, pues debía llevar un:

> […] libro de padrón general de todas las ánimas de la parroquia, el cual lo irá haciendo por la orden de la parroquia, comenzando por la cabeza y discurriendo por los barrios, calles y casas anejas. Y después por el mismo orden, por sus sujetos y anejos, asentando el nombre de cada lugar, barrio, calle y casa de él y de cada casa los padres de familia, los hijos, los criados, esclavos, poniendo nombre y cognombre [sic] de cada persona, la edad que tiene, oficio de que sirve principalmente y si sabe la doctrina cristiana, los que son de confesión solamente y los que son de confesión y comunión[24].

Este orden fue llevado estrictamente por los curas de la parroquia del Sagrario Metropolitano de la Ciudad de México desde 1670 a 1816. Los investigadores a cargo de la edición facsimilar de los mismos los llaman «padrones» de confesión y comunión, producidos en el mandato de llevar ese «cuarto libro» al que hemos hecho alusión[25]. En ellos sí se cumple el sistema «general o de calle hita».

La «Matrícula de Alday» es, a mi juicio, un padrón general de todas las ánimas del obispado de Santiago que, tal como sus pares mexicanos, muestra que las indicaciones del siglo XVI –anotar por separado a «españoles» e «indios»– se había ampliado a los «mestizos», «mulatos libres» y «mulatos esclavos» así como a «negros libres» y «negros esclavos». A pesar de la obligación parroquial, esta «Matrícula» es una excepción en la vida del obispado[26] si se compara con las series de México y Lima[27]. Su ejecución se explica por la

---

[23] *Ibid*., arts. 118 y 119: 62.

[24] *Ibid*., art. 122: 63.

[25] Mazín y Sánchez de Tagle, 2009.

[26] Eduardo Cavieres menciona un Censo Eclesiástico para 1787, pero no he encontrado mayores referencias como para relacionarlos: Cavieres, 1983: 93.

[27] Véase Archivo Arzobispal de Lima, fondo «Estadísticas». Se conservan padrones con cierta regularidad entre 1694 y 1880.

acumulación de varios mandatos reales, estando en ejercicio el celoso obispo Manuel Alday. La existencia de una matrícula y un padrón para los mismos años en el obispado de Tucumán (1778 y 1779)[28] así como los de Colombia, Puerto Rico, Honduras, La Habana y México[29], nos muestra que la orden real de 1776 tuvo un efecto importante en el cumplimiento de tal obligación. Si bien concuerdo con Lira Montt en que la Matrícula para Chile se hace en cumplimiento de la Real Orden de 1776[30], esto no permite concluir que se trate de un documento fuera de la tradición de las matrículas de confesión como él señala, calificándolos como «padrones de distinción de estados»[31]. Volveré sobre este punto más adelante.

Si bien la matrícula intenta seguir un modelo de acuerdo con la distinción en clases, estados y castas, se organiza en torno al sacramento del matrimonio: casados, solteros, viudos y párvulos. El registro de la doctrina de Llongocura explica que por «solteros» y «solteras» se entendía a «los que pasan de siete años sin otro estado diferente», es decir de casado[32]. Este elemento me permite vincular la matrícula con la «Pragmática sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales», promulgada por Carlos III el 23 de marzo de 1776, con extensión a todas las colonias americanas por real cédula de 7 de abril de 1778[33]. Para cumplir con ella se requería de información sobre el tema: solteros y casados, y casados entre quienes, según castas. La solicitud de padrones a ambas autoridades, civiles y eclesiásticas, señala en realidad un modelo de administración borbónico e ilustrado de nuevo corte que recurrió a quienes podían estar más capacitados

---

28 Este dato lo proporciona Emiliano Endrek para Tucumán, documentación que se encuentra en el Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba: Endrek, 1967: 12.

29 Lira Montt, 1965: 88.

30 Situación aclarada en ese entonces por Sergio Martínez Baeza, que encontró en el AGI la carta que acompañaba al envío de la Matrícula en el legajo 337 de la Audiencia de Chile: Lira Montt, 1965 y 1966–67.

31 Lira Montt, 1966–67: 142.

32 «Matrícula de la doctrina de Llongocura; en que se allara todo el numero de feligreses de que se compone dicha doctrina; divididos por sus sexos; calidades y estados», AGI.Ch, vol. 177, fjs. 654 y ss.

33 Carballeda, 2004.

para recoger la información y, si bien se proporcionaron modelos para realizarlo, los ejecutores lo realizaron desde sus tradiciones incorporando algunos elementos nuevos como los cuadros aritméticos y portadas resúmenes[34]. La pragmática de matrimonios mencionada también forma parte de los nuevos criterios de la administración –recoger información y ordenar– que podríamos complementar con la solicitud de una «Relación geográfica» en 1777 que, tal como las del siglo XVI, solicitaba los padrones a las autoridades eclesiásticas[35].

Por lo tanto, en el siglo XVIII, a la tradición parroquial y a la tributaria, se suma una «protocensal», en tanto numérica y formularia[36]. Ella se inicia en 1750 con el primer censo español que tuvo por objeto contar con una visión exacta de la «magnitud y distribución de la población»; se dieron varias órdenes para realizar censos generales en cada circunscripción administrativa de las colonias[37]. Desde 1775, con el censo De la Torre en la isla de Cuba, se habría iniciado una «moda» censal[38]. El llamado «Censo de Jáuregui» sigue siendo un misterio, por cuanto la referencia que de él hace el historiador Diego Barros Arana remite a un conjunto de «cifras totales» sin correlato con «un empadronamiento minucioso e individual de la población»; por lo tanto, lo que él revisó no fueron ni los registros hoy conservados en el Fondo Varios, ni la «Matrícula de Alday». Esto se refuerza cuando el propio autor señala que el objetivo de este censo fue el de calcular el número de milicianos que debía dar cada distrito o partido[39]. Se

---

34 He desarrollado este tema en Araya [en prensa].

35 Solano, 1995 [1756]: 19. También se cuenta, para 1777 y 1778, con las descripciones de los obispados de Santiago y Concepción, junto con las de Buenos Aires, Misiones del Uruguay, Asunción del Paraguay y Gran Chaco: Bueno, 1768–1786 (Descripción del Obispado de Santiago de Chile, 1777, fjs. 88–106; Descripción del Obispado de Concepción, 1778, fjs. 131–154.

36 Las diferencias entre lo censal y lo protocensal están en la manera de tomar los datos, la organización de las técnicas de elaboración primaria y la forma de presentarlos: Mellafe, 1986: 167.

37 Se cuenta con información de los padrones de 1751 para Montevideo (Apolant, 1968) y de 1771 para Lima (Escobar Gamboa, 1984; Quiroz Chueca, 1991).

38 Mellafe, 1986: 170.

39 Barros Arana, 1999–2005 [1884–1902], VI: 270–271; veáse en particular la nota al pie nº 35.

suma entonces una cuarta tradición de tipo militar. Desde ahora, los llamaré «Matrícula de Alday» y «Censo de Jáuregui», respectivamente, para no continuar con las confusiones. Creo que estas se han debido fundamentalmente a las tradiciones historiográficas divergentes entre los historiadores que utilizaron el documento o sus referencias, los que no se interesaron mutuamente por sus trabajos, en tanto unos rompían con la historia tradicional hablando de grupos sociales y población y discutiendo en torno a su validez cuantitativa, mientras los otros se interesaban en la genealogía y la posibilidad de que tales documentos sirviesen en la calificación y admisión de las pruebas de «nobleza de los pretendientes hispanoamericanos» como señala Lira Montt[40].

Categorías que ordenan y clasifican a los vivientes: «clase», «calidad» y «castas»

Los mestizos, negros, mulatos y pardos entre otros –siguiendo el lugar común de la literatura existente– serían parte de la «plebe» y las «castas». ¿Qué significaría eso? En el análisis del sistema de rótulos hay que considerar dos aspectos en un intento de respuesta: por un lado, el registro varía si se trata de un corregidor o alcalde mayor, representante del poder imperial a nivel provincial, o de los oidores u otros funcionarios de alto rango, civiles y religiosos, que finalmente se especializaron en lo «censal»; por otro, los rótulos como ya dije no son clasificaciones socioétnicas[41]. Que estas denominaciones hayan servido a la conformación de dichas clasificaciones en el siglo XIX y XX merece una investigación genealógica, en un sentido foucaultiano y

[40] Lira Montt, 1966–67: 142. Véanse también los trabajos de Oscar Espinosa Moraga, publicados en la misma revista que los de Lira Montt, en los que apunta: «Un análisis somero nos permite comprobar que alrededor del 78% de la población del Corregimiento de Colchagua era española. De ésta, un porcentaje no despreciable ya había recibido su aporte mestizo o mulato, según fuera la antigüedad de sus respectivos linajes»: Espinosa Moraga, 1985: 204.

[41] Rodríguez, 2008: 316.

no heráldico. La Real Cédula de 10 de noviembre de 1776 que obliga a la confección de la «Matrícula de Alday» manda que se hagan padrones «con la debida distinción de clases, estados y castas de todas las personas de ambos sexos, sin excluir los párvulos», con el objeto de llevar anualmente la cuenta de su «aumento o disminución»[42]. El objetivo es información sobre la «población», de acuerdo con criterios de clasificación que al parecer no requieren de una explicación para quien efectúa el registro.

La «Matrícula de Alday» en sus diferentes padrones se organiza en torno al criterio de las «clases» y el de las «calidades» . El primero se indica en la Real Cédula, no así el segundo. Calidad y clase serían códigos fundamentales de la cultura del siglo XVIII y definen la ley interior de las cosas: una «red secreta según la cual se miran en cierta forma una y otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje»[43]. El sistema de rótulos se organiza desde los conceptos de «clase» y «calidad», con una modulación americana reconocida en la Metrópoli: «castas». «Clase», en la «Matrícula de Alday», tiene catorce menciones entre títulos de las matrículas y resúmenes finales. Siguiendo el diccionario de Covarrubias, el término remite a una flota o armada de muchas galeras y navíos «y la división de las colaciones o vecindades en la ciudad»[44], y a la reunión de partes y dividir: «apartar, hacer partes lo que estaba junto y de montón»[45]. En la «Matrícula de Alday», el vocablo «clase» alude a una división por «estado» –casados y viudos, solteros y párvulos– y de género: «6 clases de gentes, que se contienen en esta Matrícula»[46]. Pero ambos criterios se organizan desde un pri-

---

42 La Cédula se publicó en Santiago el 12 de abril de 1777 (ANH.CG, vol. 726), reproducida en Lira Montt, 1966–67: 143.

43 Foucault, 2001 [1966]: 5.

44 Covarrubias Horozco, 1995 [1611]: 321.

45 *Ibid*., 434.

46 «Matrícula de Alday»: «Matricula de la feligresia del Curato de Ñuñoa de todos los, hestados, y clases de jentes de que se compone cuia razon sepone en el fin, en el resumen de ella echa en este presente año de 1778 por su cura Dn. Ignacio Grez», AGI.Ch, vol. 177, fj. 1560.

mero, que es la distinción entre españoles, indios, mestizos, mulatos y negros[47]. El padrón para San Agustín de Talca es muy claro:

> […] con separación de castas, estados, sexos, y edades, dividida en sinco cuadernos, el primero de españoles: segundo de mestizos; tercero de Indios: cuarto de Negros: y el quinto de Mulatos, con advertencia, que en cada una de las castas se ponen primero los hombres casados, después los viudos, de ahí los solteros, y últimamente los párvulos y concluidos estos se siguen las mujeres por el mismo orden, a fin de que todos se puedan contar separadamente y con mayor facilidad[48].

Aquí vemos que «casta» y «clase» pueden también funcionar como sinónimos, dado que en el resumen dice que se pone «la gente que ahí, clase por clase, y últimamente el resumen de todo». Ahora bien, en lo general, «clase» no se refiere al mismo tipo de diferenciación que «casta». Si bien la casta puede ser una clase de persona, implica una identificación de otro tipo, como indica la matrícula de Morro, Punilla y Saladillo, al otro lado de la cordillera, en las que el resumen dice: «con distinción de clases, y castas»[49]. Consta lo mismo en la de la villa de San Martín de la Concha: «Resumen General de todas las

---

47 «Matrícula de Alday». Corregimiento del Maule: «Matricula de la doctrina de Llongocura; en que se allara todo el numero de feligreses de que se compone dicha doctrina; divididos por sus sexos; calidades y estados». Cura de la dicha doctrina Mº Dn. Augustin Antonio de Toro. Teniente de cura el Rº Pe. Preceptor General fray Xacinto Cruz de Hermitaños de Nuestro Padre San Augustín, *Ibid.*, fj. 697.

48 Matrícula de Alday. Corregimiento del Maule: «Matricula de la gente, que al presente se alla en la villa, y demas doctrina de Sn Agustin de Talca del corregimiento de Maule, con separación de castas, estados, sexos, y edades, dividida en sinco cuadernos, el primero de españoles: segundo de mestizos; tercero de Indios: cuarto de Negros: y el quinto de Mulatos, con adevertencia, que en cada una de las castas se ponen primero los hombres casados, después los viudos, de ay los solteros, y últimamente los párvulos y concluidos estos se siguen las mugeres por el mismo orden, a fin de que todos se puedan contar separadamente y con mayor facilidad que es fecha en este presente año de 1778», *Ibid.*, fj. 381.

49 Matrícula de Alday. Corregimiento de Mendoza: «Matrícula de Morro, Punilla, Saladillo», *Ibid.*, fj. 981.

clases y castas»[50]. El «Censo de Jáuregui» para Copiapó, de 1779, iba con «distinción de clases, estados, castas»[51].

Los padrones tributarios de 1787–1788 profundizan en esta diferencia, como el de la jurisdicción de Aconcagua, al sumar otras categorías como las de «gentes y familias», separando a los esclavos: «lista de las familias distinguiendo de personas, clases, con separación de los esclavos, los que van al margen de sus amos»[52]. Este mismo y el de «Aconcagua del medio», aportan un elemento importante para entender la distinción entre «clase» y «casta», al incluir el término «caballeros» como subdivisión de los españoles, continuando con indios, mulatos y esclavos.

«Clase» distingue, «casta» distancia. Si bien en la «Matrícula de Alday» hay dos casos –Maule y Vichuquén– en que el término «castas» designa las diferentes clases –«se incluyen ambos sexos, edades y castas cada uno con distinción»[53]– aparece sólo en los encabezados porque en los resúmenes las castas son sólo mulatos y negros. Lo mismo en la matrícula del corregimiento de Coquimbo, que los suma juntos en un «total de estas dos castas»[54], de igual forma que en las de los corregimientos de Aconcagua[55] y Colchagua[56].

---

50 Matrícula de Alday. Corregimiento de Quillota: «Matricula de Españoles de la Doctrina de la Villa de San Martin de la Concha año de 1777», *Ibid*., fj. 1.078v.

51 «Padrón de toda la gente, que comprehende esta Provincia, Copiapó y Agosto 23 de 1779. Dirigida a don Augustín de Jáuregui, gobernador y capitán general por Pedro de Fraga», 1779, ANH.FV, vol. 450, fjs. 1–86.

52 «Lista en forma de matrícula de la gente y familias que tiene la jurisdicción de Aconcagua arriba dispuesta por los corregidores de San Phelipe el Real para la administración de Justicia», 1783, *Ibid*., fjs. 108–129.

53 Matrícula de Alday, Corregimiento del Maule: «Matrícula general de Lontué para el año de 1778», AGI.Ch, vol. 177, fj. 513.

54 Matrícula de Alday: «Matrícula del Corregimiento de Coquimbo, que comprehende los Curatos de Coquimbo, Elque, Andacollo, Sotaqui, Limari, Combarbala Guasco, y Cutun», 1778, *Ibid*., fj. 371.

55 Matrícula de Alday: «Corregimiento de Aconcagua. Curatos de San Felipe el Real de Aconcagua y Curimon», *Ibid*., fjs. 1–82.

56 Matrícula de Alday. Corregimiento de Colchagua. Curatos de San Fernando, Nancagua, Chimbarongo, Rapel y Colchagua: *Ibid*., fjs. 83–252.

«Calidad» refiere a la cualidad y, en segunda acepción, a «persona de calidad, hombre de autoridad y prendas»[57]. Aparece en la «Matrícula de Alday», pero no en los padrones tributarios de 1787–1788, posiblemente porque la distinción de calidades no hacía mayores diferencias entre los que, por su condición, debían pagar impuestos. En ello se usa como sinónimo de «clase», reemplazando el término en los encabezamientos y resúmenes[58]. Como lo propone el excelente trabajo de Roland Anrup y María Eugenia Chávez para Cartagena y Guayaquil, la «calidad» organiza la estructura social colonial[59]. A ésta podemos llamarla «sociedad de calidades», porque remite a un conjunto de propiedades inherentes a una cosa que permite apreciarla como igual, mejor o peor que las restantes de su especie, como también al estado de una persona, su naturaleza, edad y demás circunstancias y condiciones que se requieren para un cargo o dignidad. Todos estos elementos podían combinarse de distintas maneras y configurar el

---

[57] Covarrubias Horozco, 1995 [1611]: 236.

[58] AGI.Ch, vol. 177, fjs. 295 y 482: «Matricula general del curato de Curicó, y Villa de Sn Joseph de Buena Vista Jurisdicción de la Provincia de Maule»; fj. 654: «Matrícula de la doctrina de Llongocura; en que se allara todo el numero de feligreses de que se compone dicha doctrina; divididos por sus sexos; calidades y estados»; fj. 833: «Matrícula Universal con distencion de estados, y calidades de las personas, que componen la feligresía de la Ciudad de Mendoza, Capital de la Provincia de Cuyo, año de 1777»; fj. 917: «Matrícula de Españoles del Curato de esta Ciudad de San Juan Corregimiento de la Provincia de Cuyo»; fj. 1179: Matrícula individual de ambos sexos según sus estados calidad párvulos pertenecientes a la doctrina de Purutun»; fjs. 1250 y 1293: «Matrícula general de la Santa Yglesia catedral correspondiente al Dr. Dn. Gregorio Badiola de este año de mil setecientos setenta y ocho con expesificasion de personas sexos y calidades»; fj. 1384: «Matrícula general de la Santa Yglesia catedral de la ciudad de Chile pertenesiente a don Nicolas Moran cura de dicha Santa Yglesia del año de setecientos setenta y ocho, de españoles con distinsion de calidades, estados y sexsos»; fj. 1508: «Matrícula de la Parroquia de San Francisco de Borja con calidades y estados de personas».

[59] Anrup y Chávez, 2005. Los autores señalan que la «calidad» asociada a «origen/color, de hecho suponía el reconocimiento y la expresión de una serie de atributos que podían ser objeto de negociación»: 107; esto me permite entonces insistir en la idea de caracterizar el sistema social colonial como una «sociedad de calidades».

lugar social de un sujeto según nobleza, autoridad, oficios y color. Entonces ¿qué lugar tiene el color en la calidad de casta?

«Casta», en el *Tesoro de la lengua castellana*, se refiere a linaje noble, siendo equivalente a «castizo»: «el que es de buena línea y descendencia; no embargante que decimos es de buena casta, y mala casta». Esto puede explicar el hecho de que el término «español» se transformara en América en una metáfora del buen linaje; y lo «negro», en una de la mala casta. Pero hay más. Continuemos con Covarrubias: «Díjose casta, de CASTUS, A, M, porque para la generación y procreación de los hijos, conviene no ser los hombres viciosos, ni desenfrenados en el acto venéreo; por cuya causa los distraídos no engendran hijos y los recogidos que tratan poco con mujeres, tienen muchos hijos. Castizos llamamos a los que son de buen linaje y casta» [60]. Esta condición se sanciona con la legitimidad, no sólo como habidos dentro de matrimonio, sino que de matrimonios entre iguales. Un mulato y un mestizo denuncian el desvío de los «castos» y «castizos», pues cruzaron la «barrera del color»[61].

A fines del siglo XVIII, el vocablo «casta» deja de lado su relación con lo castizo y remite sólo a una reproducción en signo zoológico: «mezclar diversas familias de animales para mejorar o variar las castas». «Hacer casta» se aplicaba a tener y procrear hijos: «jocosamente se usa también hablando de los racionales»[62]. En la descripción del obispado de Santiago de 1777, compilada en el *Almanaque* de Cosme Bueno de ese año, el término refiere a los animales y no a los humanos: «Hay en este Reyno muchas estancias de ganados, bacuno, ovejuno, y cabrío [...]. Son muchas también las crias de Caballos oriundos de Andalucía, que no han degenerado, y aun hay castas de paso mas ligero»[63]. Metafóricamente, el término «casta» se refiere a todo lo que desciende o «procede de algún principio»; los padres son «principios de sus generaciones» y de allí la importancia de consignar la calidad de «casta» en las partidas de matrimonio y bautismo, así

[60] Covarrubias Horozco, 1995 [1611]: 282.
[61] Expresión de Gonzalo Aguirre Beltrán, retomada por Castillo, 2000.
[62] Real Academia Española, 1726–1734, I: 219–220.
[63] Bueno, 1768–1786: fol. 132.

como el motivo del padre–madre–hijo que organiza al género de los cuadros de castas.

Queda por resolver el lugar que los negros ocupan en este sistema. En la «Matrícula de Alday», negros y mulatos se cuentan por separado, como «total de estas clases»[64] o «total de estas dos clases»[65]. El «Padrón de Jáuregui» introduce otro elemento de distinción: la condición de libre; familias de españoles, indios, mestizos, mulatos, esclavos y «libres sirvientes», separando en el resumen a los «varones mulatos y demás castas», «esclavos y sirvientes libres»[66].

Lo «negro», en el imaginario occidental, reúne complejas asociaciones respecto del peligro que reviste lo que es «animalizado»: violencia, fuerza, sensualidad[67]. Muchos de los rótulos de «castas» refieren a animales o a las cruzas como mulatos, lobos y coyotes, entre otros. Mellafe ya había constatado que la variedad de nomenclaturas se relacionaba con el elemento negro: «Las sociedades que tenían –o habían tenido– importantes contingentes inmigratorios negros [...] habían formado hasta ese momento entre 20 y 30 subgrupos étnicos [...]»[68]. En la «Matrícula de Alday», las «castas» están claramente asociadas a negros y mulatos en las localidades que sabemos tuvieron mayor número de población africana y su descendencia: San Felipe el Real, Curimón[69] y Coquimbo[70].

---

64 Matrícula de Alday: Corregimiento de Quillota. Curatos de San Martín de la Concha, Santa Cruz de Limache, Petorca, Quilimai, Ligua, Mincha, Purutum (1777), AGI.Ch, vol. 177, fj. 1053.

65 Matrícula de Alday: Corregimiento de Mendoza. Curatos de Mendoza, Las Lagunas, Uco y Corocorto, San Juan, San Luis de la Punta, Jáchal, San Agustín de Jaúregui de Vallefértil, Renca (1777): *Ibid*., fjs. 832–1052 y Corregimiento de Quillota, fj. 1053.

66 «Matrícula del vecindario que incluye esta Plaza y Puerto de Valparaíso con distinción de clases, según en ella se expresa» (Valparaíso, 18 de septiembre de 1777), por don Juan Francisco de la Riba Herrera, ANH.FV, vol. 450, fjs. 198–230.

67 Camba, 2008.

68 Mellafe, 1986: 183.

69 Matrícula de Alday: Corregimiento de Aconcagua. Curatos de San Felipe el Real de Aconcagua y Curimon (1777), AGI.Ch, vol. 177, fjs. 1–82.

70 Matrícula de Alday: Corregimiento de Coquimbo, curatos de La Serena o Coquimbo, San José de Cutun, Guasco, San Ildefonso de Elque, Andacollo,

Si bien hubo una fórmula metropolitana para clasificar a la población en españoles, indios, mestizos y negros, los padrones del siglo XVIII fueron realizados cara a cara con la población. Entre los padrones tributarios de 1787–1788 destaca el de Chimbarongo, realizado por el juez diputado Pedro Escamilla, el que literalmente «pasando lista» a los habitantes en una reunión masiva en la plaza,

> […] habiendo publicado los bandos según su contesto en los lugares acostumbrados en sus días festivos en que concurren para este efecto, fueron citados el día 24 de septiembre en la plazuela de San Juan Baptista de Chimbarongo, y el primer día del mes de Octubre siguiente de 1786 en la plazuela de esta Parroquia, y en virtud de que se hizo notorio a todos para afirmar la lista según se me manda teniendo presente lo que se me dirigió para el señor Subdelegado de Intendente observando su fórmula es como se sigue[71].

Por lo tanto, se puede pensar que las denominaciones consignadas operaban en lo cotidiano y por ello hay diferencias locales en las nomenclaturas. Por ejemplo, en la «Matrícula de Alday» sólo en Limarí se consigna el rótulo «mulatos sambos y cholos»[72]. Sólo se registran «chinas» en San Martín de la Concha y Santa Cruz de Limache, donde también aparece el rótulo de «pardos»[73]. En Peumo iban todas las partidas correspondientes, menos la «de Negros, por no haberse encontrado ninguno de esta calidad»[74].

El sistema de rótulos de población en una sociedad de calidades obedece a un régimen de imágenes de lo diverso –«lo que es distinto

Sotaquí, Limarí, Combarbalá (1778), *Ibid.*, fjs. 253–379.

71 «Pedro Escamilla juez diputado en la doctrina de Chimbarongo haviendo publicado los vandos según su contesto en los lugares acostumbrados» (Nancagua, Chimbarongo, septiembre de 1786), ANH.FV, vol. 696, fjs. 16–38v.

72 Matrícula de Alday: Corregimiento de Coquimbo: «Matricula de la doctrina de Limari hecha por el mes de agosto del año de 1777», AGI.Ch, vol. 177, fj. 329.

73 Matrícula de Alday: «Matricula de la doctrina de Limari hecha por el mes de agosto del año de 1777», *Ibid.*, fjs. 1053–1199.

74 Matrícula de Alday: Corregimiento de Rancagua, «Matrícula del curato de Peumo» (15 de septiembre de 1777), por Antonio de Zúñiga, *Ibid.*, fj. 1250.

de otro»[75]. Esta cualidad en el siglo XVIII está afincada en lo «negro», puesto que definió la calidad de «casta», incluso la de los «indios» y «mestizos» cuando éstos se mezclaron con personas de piel «negra». Las profundas asociaciones de lo «negro» con lo animal permiten entender su condición de marca de lo distinto de forma radical, porque refiere a esquemas de organización simbólica fundamentales: humano/animal y naturaleza/cultura. A ello debemos agregar la relación entre «negro» y condición servil. Este trabajo permite observar la función de «negro» en la calidad de casta en la segunda mitad del siglo XVIII; se tendrá que investigar mejor la forma en que se instala esta asociación en diferentes espacios y desde cuándo, en tanto la presencia de los africanos se constata desde el primer siglo de la conquista[76].

Los mestizos, las castas y la plebe: aclaremos las cosas

El correlato de lo «negro=casta» fue «español=blanco». En las *Relaciones geográficas del reino de Chile* para 1755 se pregunta sobre la cantidad de vecinos «con distinción de blancos y no blancos»[77]. En este régimen simbólico ¿qué rol jugó el rótulo de «mestizo»? Si bien el elemento «negro» definió la calidad de «casta», fue el rótulo de «mestizo» el que permitió hacer visible algunas de las lógicas de la clasificación dentro de esa calidad. En el padrón del curato de Sotaquí, de la «Matrícula de Alday», entre los españoles encontramos este registro: «Nicolás Niño de Zepeda casado con Petrona Guatemanque india libre, sus hijos son mestizos y se pondrán en su lugar»[78]. En la

[75] Covarrubias Horozco, 1995 [1611]: 435.

[76] La revisión de los viejos temas desde nuevos enfoques ha sido fuente de enriquecimiento historiográfico, muestra de lo cual es el libro *Huellas de África en América: Perspectivas para Chile* (Cussen, 2009).

[77] Proceso de formación de las relaciones geográficas, documento 5: Circular del Dr. D. José Perfecto de Salas notificando a las autoridades civiles, militares y eclesiásticas sobre la comisión de la que ha sido encargado, y ordenándoles que respondan a un cuestionario que se adjunta (Santiago de Chile, 12 de marzo de 1755), Interrogatorio Nº 1, pregunta 12: Solano, 1995 [1756]: 51.

[78] «Matrícula exacta del Curato de Sotaquí Jurisdición de la Serena de Chile, a

ordenanza de 1573 se identificaba sólo a dos grupos: «españoles» e «indios». El título de los españoles, capítulo 6º, define a los mestizos como «hijos de español e india»[79]. En las matrículas y padrones de este estudio, los mestizos son considerados de clase y calidad diversa a la de sus padres. En Chile, el tema de los mestizos ha sido abordado preferentemente desde la historia social, económica y demográfica[80], la antropología cultural[81] y su estatuto legal dentro de la normativa imperial[82]. Todos ellos los abordan como un grupo social homogéneo, en torno a una identidad de «mestizo», y no como una categoría polémica, móvil y, por sobre todo, un indicador simbólico.

Hay que insistir en la originalidad del término «mestizo» para la realidad americana. Un libro que trata sobre indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI nos los muestra como esclavos aplicados a oficios y servicios domésticos, igual que los esclavos negros[83], o como «indios libres», generalmente hijos de caciques reconocidos como nobles. «Mestizo» –aclara el autor del estudio– se usó sólo para los hijos de españoles con indias de América. El conocido testimonio del Inca Garcilaso lo ratifica: «Mestizo: del bajo latín *mixticius*, mezclado (viene a su vez de mixtus, participio pasado del verbo *miscere*, mezclar)» y «A los hijos de español e de india […] nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones: fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias; y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen 'sois un mestizo' o 'es un mestizo' lo toman por menosprecio»[84].

---

cargo del Dr. Don Gaspar Reynaldo en 15 de julio de 1777 años», AGI.Ch, vol. 177, fj. 308.

79 Solano, 1988: 13.

80 Veáse Góngora, 1988; Carmagnani, 1973; Cavieres y Salinas, 1991; Retamal Ávila, 1993; Vial Correa, 1965.

81 Montecino, 1993; Bernand, 2001.

82 Mörner, 1969; Lira Montt, 1978; Retamal Ávila, 1999.

83 Mira Caballos, 2000: 75.

84 De la Vega, 2005 [1609], II: 627. Para una revisión general de la situación legal y social de los «mestizos», véase Garavaglia y Marchena, 2005, II, cap. 8: «Mestizos y mulatos en la sociedad colonial».

Los estudios de Berta Ares para el Perú muestran que esa primera generación de mestizos fue asumida como «hijos de los españoles»[85]. En Chile también. En respuesta a algunas cédulas que ordenaban la salida de los mestizos, foráneos y vagabundos de entre los indios, por «dañosos y perjudiciales», Martín Ruiz de Gamboa –gobernador de Chile entre 1580 y 1583– abogó por ellos defendiendo su condición de «hijos de los conquistadores que han servido a V. M. Y los hijos mestizos tan bien como sus padres [...]»[86]. Esto no significa que no señalaran diferencias entre indios y mestizos, tanto en el aspecto físico como en su comportamiento. Reproduzco una cita muy ilustrativa del regidor de la ciudad de Antequera, Francisco López Tenorio, del año 1558:

> Que el dicho Juan indio es mestizo y que le parece tal por su cabeza, cabello, color y habla y fisonomía porque este testigo ha visto muchos mestizos en las dichas Indias de Su Majestad y en estos reinos de España y también le parece indio mestizo porque los indios son gente más simple que no los mestizos los cuales son todos desenvueltos y muestran más ser y valentía de ánimo, que los indios y así el dicho Juan mestizo mostró en su manera de ser hijo de español y en su desenvoltura y esto es lo que sabe[87].

Los mestizos, como decía Garcilaso, eran mixtos de dos naciones. En el diccionario de Covarrubias la «mezcla» se define como «la incorporación de una cosa líquida con otra o la contextura de diversos colores en los paños». Dos imágenes son importantes aquí: líquidos y diversidad de colores. El término también permitía referirse a los cruces entre linajes, aunque la situación reviste –a diferencia de las imágenes anteriores– un peligro, la confusión: «mezclarse los linajes,

---

85 Ares Queija, 1997, 1999 y 2004.

86 «Carta de Martín de Gamboa a Su Majestad sobre los buenos servicios que prestan los mestizos en la guerra y la residencia que le ha tomado Sotomayor» (Santiago, 1º de diciembre de 1585), en Medina, 1956–1982, III: 268.

87 Mira Caballos, 2000: 93–94.

cuando se confunden unos con otros, que no son de una misma calidad; y decimos estar una cosa sin mezcla cuando está pura»[88].

Jean–Paul Zúñiga en su investigación sobre el siglo XVII en Chile, señala que el término mestizo casi desaparece en esa centuria, a su juicio por la rapidez de las mezclas, haciéndose la noción «etérea biológicamente» porque se hizo complejo aislar un elemento como el primordial. Es decir, replica el problema que representó el mestizo en la lógica de rotular, haciendo del «color» el principio que remitía a la noción de «origen» entendido como «linaje». Este problema no radica sólo en un entrenamiento de la mirada para clasificar, sino también de la necesaria declaración de los propios sujetos respecto de sus padres para definir su calidad. La investigación de Zúñiga muestra que, de los 440 testamentos por él estudiados entre 1615 y 1691, el término «mulato» es mucho más frecuente como autodenominación. Los registros parroquiales, en un período similar, consignan la palabra «mestizo» sólo para el 1,9% de los niños registrados en el libro de las «castas», presentando igual situación el libro de los «españoles»[89]. Hay que reflexionar más sobre por qué en Chile se silencia tan tempranamente el ser hijo de india y español.

La diferencia entre indios y negros, por oficios, servidumbre y color, se hace casi imperceptible en el siglo XVIII. Del «mestizo» como mixto, pasamos a una variedad de mixtos a los que el término «plebe» permite reunir en un grupo de semejantes y diversos de los «españoles». Como señala en 1744 José Fernández Campino, en tono de denuncia, los negros se encontraban:

> […] arreglados entre el común de la gente, y reputados por mestizos […] por ser cuasi indiferentes en color y contextura, todos vestidos de una suerte que no se distinguen con los bozales que tienen al trabajo de la tierra de los infieles […] y muchos desfigurados gozan de indulto rebozados con lo mestizo[90].

---

88 Covarrubias Horozco, 1995 [1611]: 752.

89 Zúñiga, 2002: 171–173.

90 Fernández Campino, *Relación del obispado de Santiago* (1744), cit. en Valenzuela Márquez, 2005: 89.

Discursivamente se sitúa a los mestizos en la confusión a que puede dar lugar su mixtura, por indeterminación del principio dominante, y de allí su asimilación a la oscuridad de origen de negros y mulatos; es decir, su calidad de «castas». Un «plebeyo», en la tradición hispana, era «el hombre bajo en la república, que ni es caballero, ni hidalgo, ni ciudadano»[91]. Es claro, por tanto, que dicha denominación se nutrirá de los contenidos de las «castas» para fundamentar la condición de «plebe» ya desde fines del siglo XVII:

> La plebe está compuesta de negros, mestizos e indios [...] y así viene a cifrarse todo el orden plebeyo a las clases mencionadas, en que se incluye variedad de mixtos, cuyos nombres definen sus grados y naturalezas, cuyo número llega en solo Méjico a doscientas mil almas, cuyos pasos y designios merecen atención por su muchedumbre, por su oscuridad, por sus necesidades, por sus vicios y por la absoluta negación de toda esperanza de ascender a empleos honoríficos, habiéndolo notado la naturaleza con el carácter de servidumbre, pues como sintieron los políticos más cuerdos, fácilmente se acomoda a ser feo el que se reconoce mal opinado, porque el menosprecio de las virtudes sigue con inmediación al de la fama, y así se ha verificado la experiencia en las repúblicas y reinos que son tantos los enemigos como los esclavos[92].

El listado de los indios de Chimbarongo, de los padrones de 1787–1788, comienza por el cacique del lugar, casado con española, lo que nos permite constatar, junto con otros registros, que si ambos padres eran de la misma «calidad» el hijo la heredaba, pero lo español se transmitía sólo por el padre. Los mestizos eran hijos de españoles e indias, pero no de españolas e indios: «Dn. Tomas Guechante cacique, de edad de 30 años casado con doña Maria Salinas de edad de 20

---

91 Covarrubias Horozco, 1995 [1611]: 826.

92 «Instrucción que de órden del Rey dio el Virey de Méjico (D. Antonio Sebastián de Toledo, marqués de Mancera) a su sucesor (el Excmo. Señor D. Pedro Nuño Colon, duque de Veraguas) en 22 de octubre de 1673», en Salvá y Sainz de Baranda, 1852, XXI: 444–446.

años española con un hijo llamado Francisco Xavier de edad de cuatro años y una hija llamada María Antonia de edad de año y medio»[93].

Todos los documentos revisados muestran una tendencia a considerar a los mestizos como parte de las «castas» en las dos últimas décadas del siglo XVIII. La matrícula para la ciudad de San Juan –en Cuyo– tiene unas notas que permiten entender por qué los mestizos ya no serán considerados como «los hijos de los españoles»: «[…] que los mulatos libres van comprendidos en el cuaderno de la Matricula de mestizos como también en el de esclavos los Yndios de los que son muchos lo que se hallan cazados con negras; yendo de una a otra casta suma separada en la foxa anterior»[94]. El cura de la doctrina de Limarí nos confirma que los «mestizos» dejaban de ser rotulados como tales cuando se mezclaban con «negros»: «Indios puros libres no residen en esta doctrina, y aunque en otros tiempos los havria al presente se hallan mixtos con mulatos, y sambos, y se hallan reducidos a dichos gremios. Negros puros no se mencionan por no haberlos en toda la doctrina»[95].

El Sínodo de 1763, convocado por el obispo Alday, tiene un pasaje significativo al respecto, al poner a los «mixtos» junto a indios y negros permitiéndoles dilatar la comunión pascual por falta de confesores. Por breve de Urbano VIII de 1639 se concedió a «los Indios, Negros y Mixtos de una y otra sangre, que puedan dilatar la Comunión»; y, más abajo, «los Curas exhorten a los Indios, Negros, y Personas mixtas de

---

93 «Pedro Escamilla juez diputado…», *loc. cit.*, fj. 34.

94 Matrícula de Alday: «Queda asi concluida la Matricula general de toda la feligresía de esta ciudad de Sn. Juan conforme el metodo que ha sido remitido para su ejecución: advirtiendose que el exceso que aparese de una mujer entre los cazados españoles les viene de no estar puesto en la suma de varones su marido por estar perdido, y no saverse si vive, o muere; y que los mulatos libres van comprendidos en el cuaderno de la Matricula de mestizos como tambien en el de esclavos los Yndios de los que son muchos lo que se hallan cazados con negras; yendo de una a otra casta suma separada en la foxa anterior , y para que conste en cumplimiento de lo mandado lo firme en esta dicha ciudad de Sn. Juan en veinte dias de el mes de Noviembre de mil setecientos setenta y siete años. Andres Jofre», AGI.Ch, vol. 177, fj. 966.

95 Matrícula de Alday: Corregimiento de Coquimbo, matrícula de Limarí (agosto de 1777), *Ibid.*, fj. 346.

qualesquiera de ambas calidades, para que empiezen a cumplir con la Iglesia, desde el día de Cenizas»[96]. En los libros parroquiales para Chile, desde 1633 hasta 1809 –con variantes por parroquias– ya no existe el libro de «españoles» y el otro para «indios», sino que el de «españoles» y «castas», entre las cuales se incluyó a los «indios».

Lo que sigue

En la segunda mitad del siglo XVIII el concepto de «plebe» cobra una fuerza inusitada. Pero es el imaginario de las «castas» el que permite entender la configuración del de la «plebe»[97]. En el censo de 1813 para Chile se registró por «origen y castas». Los totales reunieron a «españoles y extranjeros y europeos» y a las «castas»: indios, mestizos, mulatos y negros[98]. ¿Por qué se mantuvo el término «castas»?

Sólo en 1853 el arzobispo de Santiago dictó una ordenanza mandando que los libros de bautismos, matrimonios, defunciones y confirmaciones ya no se dividieran en calidades:

> En todo el Arzobispado cuasi no quedan personas pertenecientes a los indios, negros y demás castas, quienes por razón de neófitos gocen de los privilegios concedidos en otro tiempo en orden a la observancia de algunos preceptos de la Iglesia, i dispensa de impedimentos matrimoniales. No habiendo, pues ya, necesidad de averiguar quienes son verdaderamente indios i negros de origen, hemos creído que ha cesado el motivo que había para asentar en distintos libros las partidas de bautismo de las personas de diversas castas. Por cuya razón juzgamos que debíamos aprobar i desde luego aprobamos la práctica,

[96] AA.VV., 1858: 155.

[97] Tengo una diferencia de matiz en este punto con el artículo de Anrup y Chávez, puesto que ellos dicen que «los criterios referidos al origen/color, no pueden desvincularse del imaginario de la plebe», y yo pienso que ese imaginario de la plebe no puede desvincularse del imaginario de las castas que nutre la particularidad del uso del concepto de «plebe» en América: Anrup y Chávez, 2005: 114.

[98] Archivo Nacional, 1953 [1813]: 2.

> que desde algún tiempo atrás, se ha introducido de reducir a uno solo de los dos libros de bautismos que mandaban tener nuestras antiguas leyes Sinodales[99].

¿Al desaparecer los rótulos, lo hicieron las significaciones sociales que ellos suponían en términos de estatus y jerarquías? Desde los discursos y representaciones es importante sistematizar el paso de la «plebe» al «pueblo» en la transición hacia los sistemas republicanos, porque incide directamente en la asignación de derechos políticos[100]. Pero, por sobre todo, habrá que reinstalar la pregunta por el lugar que ocuparon estas denominaciones y sus contextos de uso en nuestra historia social. El silencio sobre los mestizos se ha extendido a todos los mixtos, reescribiendo nuestra relación con el mestizaje en la forma de la borradura y la negación del fenómeno en las lecturas de nuestro «origen». Indicio de esta realidad –en la sociedad chilena actual– es la permanencia de la práctica social de distinguirse y separarse por «calidad» –y su principio dominante, el «color», cuyos signos son el cabello, la piel y hasta las costumbres– práctica que permite mantener el orden simbólico de los elementos «puros» y negar la condición mezclada; o, más allá, frenar las posibilidades de las mezclas, de las circulaciones y las transformaciones, actitud que está siempre acompañada del gesto de reescribir el origen, «limpiándolo».

Documentación manuscrita:

AGI.Ch, Archivo General de Indias (Sevilla), «Audiencia de Chile», vol. 177.
ANH.FV, Archivo Nacional Histórico (Chile), «Varios», vols. 450 y 696.
ANH.RA, Archivo Nacional Histórico (Chile), «Real Audiencia», vol. 666.

[99] «Ordenanza Arzobispal del ilustrísimo i reverendísimo señor de Don Rafael Valentín Valdivieso, Arzobispo de Santiago de Chile, sobre el arreglo de los libros i archivo parroquiales» (Santiago, 17 de junio de 1853), en AA.VV., 1858: 371.

[100] Araya, 2009.

Bibliografía y fuentes impresas

aa.vv., 1858. *Sínodos diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile celebrados por los ilustrísimos señores Doctor don Frai Bernardo Carrasco Saavedra y Doctor don Manuel de Aldai i Aspee*, New York, Eduardo Dunigan i Hermano.

Anrup Roland y Chávez María Eugenia, 2005. «La 'plebe' en una sociedad de 'todos los colores'. La construcción de un imaginario social y político en la colonia tardía en Cartagena y Guayaquil», *Caravelle*, Toulouse, 84: 93–126.

Apolant Juan Alejandro, 1968. «Padrones olvidados de Montevideo del siglo xviii. iii al vii, con dos anexos», separata ampliada del *Boletín histórico del Estado Mayor del Ejército*, Montevideo, 108–111 y 112–115, 136 pp.

Araya Alejandra, 2009. «Imaginario socio–político e impresos modernos: de la plebe al pueblo en proclamas, panfletos y folletos. Chile, 1812–1823», ponencia inédita presentada al simposio «Prensa, poder político y sociedad civil. América Latina (Argentina, Chile y México)» del *53º Congreso internacional de americanistas* (ICA), México, 19–24 de julio de 2009.

___[en prensa]. «La Matrícula de Alday (1777–1778): imaginarios sociales y políticos en el siglo XVIII americano», *América a debate*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo.

Archivo Nacional, 1953 [1813]. *Censo de 1813. Levantado por don Juan Egaña, de orden de la Junta de Gobierno formada por los señores Pérez, Infante y Eyzaguirre*, Santiago, Imprenta de Chile.

Ares Queija Berta, 1994. «Un borracho de chicha y vino. La construcción social del mestizo (Perú, siglo xvi)», en Gregorio Salinero (ed.), *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos xvi-xviii)*, Madrid, Casa de Velázquez, 121–144.

___1999. «*Mestizos en hábitos de indios*: ¿estrategias transgresoras o identidades difusas?», en Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski (eds.), *Passar as fronteiras. II coloquio internacional sobre mediadores culturais, séculos xv a xviii*, Lagos, Centro d'Estudos Gil Eanes, 133–146.

___2000. «Mestizos, mulatos y zambaigos (Virreinato del Perú, siglo xvi)», en Berta Ares y Alessandro Stella (eds.), *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano–Americanos, 75–88.

___2004. «Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano», en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (eds.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Sevilla/México, Escuela de Estudios Hispano–Americanos/El Colegio de México, 15–39.

Barros Arana Diego, 1999–2005 [1884–1902]. *Historia general de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria / dibam, 16 vols.

Bernand Carmen, 2001. «Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un

enfoque antropológico de un proceso histórico», en Miguel León Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 105–133.

Bueno Cosme, 1768–1786. *Almanaques de Cosme Bueno*, Lima [sin datos editoriales].

Camba Úrsula, 2008. *Imaginarios ambiguos, realidades contradictorias: conductas y representaciones de los negros, mulatos y novohispanos. Siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México.

Carballeda Ángela, 2004. «Género y matrimonio en Nueva España: las mujeres de la elite ante la aplicación de la Pragmática de 1776», en Berta Ares Queija y Pilar Gonzalbo Aizpuru (eds.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Sevilla/México, Escuela de Estudios Hispano–Americanos / El Colegio de México, 219–249.

Carmagnani Marcello, 1973. *Les mécanismes de la vie économique dans une société coloniale: le Chili (1680–1830)*, París, École Pratique des Hautes Études.

_____ y Klein Herbert, 1965. «Demografía histórica: la población del Obispado de Santiago, 1777–1778», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Santiago, 72: 57–74.

Castillo Norma, 2000. «Matrimonios mixtos y cruce de la barrera del color como vías para el mestizaje de la población negra y mulata (1674–1796)», *Signos históricos*, México, II/4: 107–137.

Cavieres Eduardo, 1983. «Formas de vida y estructuras demográficas de una sociedad colonial: San Felipe en la segunda mitad del siglo XVIII», *Cuadernos de historia*, Santiago, 3: 79–97.

___1985. «Población y sociedad: avances de la demografía histórica en Chile (a propósito de dos recientes publicaciones), *Cuadernos de historia*, Santiago, 5: 105–120.

___1989. «Sociedad rural y marginalidad social en el Chile tradicional, 1750–1860», en Gonzalo Izquierdo (ed.), *Agricultura, trabajo y sociedad en América Hispana*, Santiago, Universidad de Chile y otros, serie: «Nuevo Mundo: Cinco siglos», 91–105.

_____ y Salinas René, 1991. *Amor, sexo y matrimonio en Chile tradicional*, Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso.

Covarrubias Horozco Sebastián de, 1995 [1611]. *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Felipe C. R. Maldonado, Madrid, Castalia.

De la Cuadra Guillermo, 1940. «Censo de la Capitanía General de Chile en 1777», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia,* Santiago, 12: 85–132.

De la Vega Garcilaso (Inca), 2005 [1609]. *Comentarios reales de los Incas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Douglas Mary, 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México, Siglo XXI.

Durand Gilbert, 2004. *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México,

Fondo de Cultura Económica.
Endrek Emiliano, 1967. «El mestizaje en el Tucumán. Siglo xviii demografía comparada», *Cuadernos de historia*, Córdoba, xxxv [separata].
Escobar Gamboa Mauro, 1984. «Un padrón de Lima–1771», *Revista del Archivo General de la Nación*, Lima, 6: 167–265.
Espinosa Moraga Oscar, 1984. «Colchagua durante el Obispado de Monseñor Alday», *Revista de estudios históricos del Instituto de Investigaciones genealógicas*, 30: 203–205.
___1986. «Maule durante el Obispado de Monseñor Alday», *Revista de estudios históricos del Instituto de Investigaciones genealógicas*, Santiago, 31: 211–215.
Estenssoro Fuchs Juan Carlos, 2000. «Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial», en Natalia Majluf (ed.), *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial*, Lima, Museo de Arte de Lima, 66–107.
Foucault Michel, 2001 [1966]. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas,* México, Siglo xxi.
Garavaglia Juan Carlos y Marchena Juan, 2005. *América Latina de los orígenes a la Independencia*, Barcelona, Crítica.
García Saíz María Concepción, 1989. *Las castas mexicanas: un género pictórico americano*, Milán, Olivetti.
Góngora Mario, 1988. «Estratificación social urbana en Chile colonial», *Revista Cruz del Sur*, Valparaíso, 5: 10–30.
Katzew Ilona, 1997. «Identity and Social Stratification in Colonial Mexico», *Laberinto. An Electronic Journal of Early Modern Hispanic Lirteratures and Cultures*, I, 1–2 <www.gc.maricopa.edu/laberinto/fall1997/casta1997.htm>.
___2004. *La pintura de castas. Representaciones sociales en el México del siglo XVIII*, México/Madrid, Yale University Press/Turner/Conaculta.
Konetzke Richard, 1960. «Los mestizos en la legislación colonial», *Revista de estudios políticos*, Madrid, 112: 113–148.
Lira Montt Luis, 1965. «Padrones del Reino de Chile existentes en el Archivo de Indias», *Revista de estudios históricos del Instituto de Investigaciones genealógicas*, Santiago, 13: 85–88.
___1966–67. «Padrones del Reino de Chile existentes en el Archivo de Indias» (cont.), *Revista de estudios históricos del Instituto de Investigaciones genealógicas*, Santiago, 14: 141–144.
___1978. «La prueba de hidalguía en el derecho indiano», *Revista chilena de historia del derecho*, Santiago, 7: 131–155.
Martínez Cereceda José Luis, 2007. «Construyendo mundos: el 'nacimiento' de los indios en los Andes del siglo xvi», en A. Araya, A. Candina y C. Cussen (eds.), *Del Nuevo al Viejo Mundo: mentalidades y representaciones desde América*, Santiago, Universidad de Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas / Facultad de Filosofía y Humanidades, 23–34.
Mazín Óscar y Sánchez de Tagle Esteban (coords.), 2009. *Los «padrones»*

de confesión y comunión de la parroquia del Sagrario Metropolitano de la ciudad de México, México, El Colegio de México/Red Columnaria.

Medina José Toribio (comp.), 1956–1982. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile, desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518–1818*, segunda serie, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 7 vols.

Mellafe Rolando, 1986. «Demografía histórica de América Latina. Fuentes y métodos», en Rolando Mellafe, *Historia social de Chile y América. Sugerencias y aproximaciones*, Santiago, Editorial Universitaria, 146–215.

Mira Caballos Esteban, 2000. *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*, Madrid, Iberoamericana.

Montecino Sonia, 1993. *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*, Santiago, Cuarto Propio (2ª ed.).

Mörner Magnus, 1969. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Paidos.

Muñoz Juan Guillermo, 1994. *Talca, San Fernando y Rancagua. Padrones del Obispado de Santiago del año 1778*, Santiago, Ilustre Municipalidad de Rancagua/Universidad de Santiago de Chile, 1994.

O'Toole Rachel Sarah, 2005. «Castas y representación en Trujillo colonial», en Paulo Drinot y Leo Garófalo (eds.), *Más allá de la dominación y la resistencia. Estudios de historia peruana, siglos XVI-XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 48–76.

Pearce Adrian J., 2005. «El censo demográfico peruano 1725–1740», en Paulo Drinot y Leo Garófalo (eds.), *Más allá de la dominación y la resistencia. Estudios de historia peruana, siglos XVI-XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 136–180.

Quiroz Chueca Francisco, 1991. «Análisis de un padrón correspondiente a un barrio de Lima (1771)», en Humberto Rodríguez Pastor (ed.), *Actas del congreso nacional de investigación histórica*, Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 193–223.

Real Academia Española, 1726–1734. *Diccionario de la lengua castellana,* Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro (1ª ed.), 4 vols.

Retamal Ávila Julio, 1993. «Características físicas del chileno del siglo XVII», *Historia*, Santiago, 27: 449–504.

___1999. «Mestizaje y cambio social: acerca de la inserción del mestizo en Chile colonial», *Revista de humanidades*, Santiago, 5: 31–50.

Rodríguez Lorena, 2008. «Repensando las clasificaciones socio–étnicas del siglo XVIII. Indios, mestizos y españoles al sur del valle Calchaquí (Argentina)», *Fronteras de la historia*, Bogotá, 13/2: 305–323.

Romero de Tejada Pilar, 2000. «Los cuadros del mestizaje del virrey Amat», en Natalia Majluf (ed.), *Los cuadros del mestizaje del Virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial*, Lima, Museo del Arte, 16–47.

Salvá Miguel y Sainz de Baranda Pedro, 1852. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, Real Academia de la Historia, vol. XXI.

Solano Francisco de (ed.), 1988. *Cuestionario para la formación de las Relaciones Geográficas de Indias, siglos XVI/XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

___1995 [1756]. *Relaciones geográficas del Reino de Chile*, Madrid/Santiago de Chile, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad Internacional SEK.

Stolcke Verena, 2008. «Los mestizos no nacen, se hacen», en Verena Stolcke y Alexandre Coello (eds.), *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XX),* Barcelona, Edición Bellaterra, 19–58.

Valenzuela Márquez Jaime, 2005. «Afán de prestigio y movilidad social: los espejos de la apariencia», en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (dirs.), *Historia de la vida privada en Chile*, Santiago, Taurus, I: 71–93.

Vial Correa Gonzalo, 1965. «Los prejuicios sociales en Chile al terminar el siglo XVIII (notas para su estudio)», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Santiago, 73: 14–29.

Zúñiga Jean–Paul, 2002. *Espagnols d'outre–mer. Émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au 17e siècle*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

De mala fe y licencias en demasía. La figura del cronista mayor y la disputa metropolitana por el control del saber[*]

Alejandra Vega Palma

El horizonte del presente escrito es un trabajo más amplio acerca de las prácticas de conocimiento en la América colonial hispana del siglo XVI. Ante la convocatoria a pensar las denominaciones, clasificaciones e identidades que se configuraron y desplegaron en el Nuevo Mundo, me pareció pertinente traer al debate un aspecto de ese problema: la construcción de sujetos de conocimiento y su clasificación. Se entiende que clasificar es poner en movimiento un conjunto de procedimientos asociados a operaciones que califican y jerarquizan[1]. Clasificar es, entonces, determinar la cualidad de lo propio de cada una de las cosas del mundo, comparar, y separar por órdenes y magnitudes. Sin embargo, tal como mostró con humor y agudeza Michel Foucault en el prefacio de *Las palabras y las cosas* –citando una enciclopedia china a la cual refiere Borges– esa «cualidad de lo propio» es en sí misma problemática, pues no emana de la ley interior de las cosas ni de una cuadrícula en blanco que espera ser revelada y completada, sino que se teje en contextos históricos específicos, anudando prácticas, campos de conocimiento y sujetos[2].

---

[*] Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt Nº 1070938: «Descripción geográfica y programa imperial: tensiones en las representaciones hispanas del territorio del virreinato del Perú (1570–1601)».

[1] La definición del *Diccionario de la lengua española*, en su vigésima segunda edición es: «Ordenar o disponer por clases; Obtener determinado puesto en una competición; Conseguir un puesto que permite continuar en una competición o torneo deportivo»: Real Academia Española, 1992.

[2] Foucault, 1990 [1966]: 11–13.

Es a esos *sujetos* que quiero prestar atención; porque la empresa de inventar América[3] se acompañó de otros procesos igualmente extraordinarios –en el sentido de inéditos, disruptores, transformadores de vidas y de comunidades– que fijaron identidades y jerarquías en la administración de la verdad y el conocimiento, en el marco de la sociedad colonial en formación. En ese contexto, se visibilizaron y autorizaron ciertas figuras como portadoras de un potencial de conocimiento legítimo y verdadero, subordinando o anulando ese potencial en el caso de otros[4]. En este escrito propongo trazar un recorrido que muestre algunas de las tensiones que se manifestaron en la América de siglo XVI a medida que se fueron perfilando y clasificando sujetos de conocimiento, como correlato de la construcción del espacio imperial.

Para ello me voy a concentrar en un segmento muy preciso y delimitado de sujetos de conocimiento. A modo de contexto, traigo a colación lo señalado por José Luis Martínez acerca del valor del testimonio en la práctica judicial así como en la apelación a los dichos de otros en crónicas y relaciones escritas en América, donde se expresa una suerte de jerarquía en los testigos al momento de establecer una verdad. Fruto de la configuración de las relaciones coloniales y de herencias propias de la sociedad cristiana occidental, vale más la palabra de un español que la de un indio, más la de un vecino que la de un simple cristiano, más la de un sujeto investido de un cargo que la un simple vecino y, por regla general, más la de un sujeto masculino, que la de un sujeto femenino[5]. Es, entonces, en el mundo de los sujetos europeos, cristianos, masculinos e investidos de una cierta autoridad institucional que voy a centrar mi atención. Me interesa relevar la disputa desplegada entre los propios agentes colonizadores, teniendo como horizonte el reconocimiento de la heterogeneidad de este grupo, por sobre la dicotomía colonizador/colonizado[6]. En par-

---

3 La expresión tiene ya más de cincuenta años y remite a la obra de O'Gorman, 1984.

4 Walter Mignolo analiza in extenso este problema en la configuración de la condición colonial, a partir de la revisión de las políticas sobre las memorias, los lenguajes y los espacios: Mignolo, 1995.

5 José Luis Martínez, comunicación personal.

6 Esta última postura se expresa en obras, por lo demás fundamentales, como Dussel, 1994; Mignolo, 1995.

ticular, quisiera mostrar cómo el cronista mayor –una figura inserta en la institucionalidad metropolitana– se va a representar, en tanto sujeto de conocimiento, en la cúspide de una jerarquía clasificatoria que degrada, desvaloriza y, por esa vía, subordina a quienes conocen América desde América.

Para hacer esto, voy a identificar tres momentos a lo largo del siglo XVI en que se puede reconocer una cierta configuración entre sujetos y prácticas de conocimiento, y el contexto histórico en que éstos se articulan. Resulta de perogrullo declarar que tratamos con un tiempo marcado por radicales transformaciones, procesos dramáticos, contradictorios y heterogéneos y que, por lo mismo, nos interesamos por un período que se resiste a cualquier ejercicio de simplificación. Pese a lo anterior, valga la prevención de que la identificación de límites y jerarquías entre quienes podían conocer no anula la presencia simultánea de marcas disonantes o múltiples discernibles en las huellas documentales con las que trabajamos.

Una primera escena nos sitúa en las fronteras –tanto epistémicas como geográficas– de la expansión europea: allí donde las tradiciones de las que son portadores los miembros de la hueste de conquista son parcialmente puestas en duda; fronteras que marcan y organizan el espacio desde el punto de vista de quienes se proclaman descubridores, y cuya sola existencia crea sujetos de conocimiento. Estar en la frontera es conocer, puesto que conocer es ver con los propios ojos aquello de lo cual no se tenía noticia. Conoce quien lee el libro de la naturaleza en oposición a los libros de los antiguos. Este tópico renacentista, reiterado una y otra vez por los autores europeos del período, encuentra en los espacios americanos amplios motivos de confirmación[7].

Desde la obra clásica de Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal Colón a Fernández de Oviedo*, se ha escrito mucho acerca del estatuto de ese conocimiento[8]. Con esta pregunta en mente, tanto la disciplina histórica como los estudios literarios se han abocado a la lectura de los textos producidos a medida que se

7 Todorov, 1999.
8 Gerbi, 1978.

extiende la exploración y la apropiación del continente americano por parte de agentes de la Corona hispana, reconociendo la reiteración de enunciados tales como «yo estuve allí» y «lo vi con mis propios ojos», y la persistencia de un cierto *olor a pólvora* que manifiestan la inscripción del conquistador en la trama de la construcción del saber desde los agentes colonizadores[9]. Estos elementos configuran los recursos cognitivos y retóricos que permiten afirmar un saber sobre el mundo fundado en la acción y la autopsia y que se expresa en cartas de relación, historias y crónicas[10]. En estos escritos, muchas veces es explícita la polémica contra quienes pretenden dar cuenta de América siendo meros recolectores de relatos ajenos, tal como puede leerse en las obras de Bernal Díaz del Castillo y fray Bartolomé de Las Casas, en su disputa con Francisco López de Gómara[11].

¿Qué impulsa a unos y a otros en este debate? Queda claro que la conquista epistemológica del continente[12] no ocurre sin tensiones, pues el propio despliegue de la empresa colonizadora va fijando relaciones entre quienes administran un saber en nombre de la Corona o del proyecto salvífico que ésta dice representar. Si remontamos a la correspondencia entre los Reyes Católicos y Cristóbal Colón, luego del primer viaje, puede constatarse cómo en ese contexto se produce la cesión explícita del poder conocer en la figura del navegante:

> La carta de marear que abiades de faser, si es acabada, me enviad luego; y por servicio mio deis grand priesa en vuestra partida para que aquella, con la gracia de nuestro señor, se ponga en obra sin dilación alguna, pues vedes cuanto cumple al bien del negocio; y todo lo que de allá nos escribid é fased

[9] *Ibidem*; Mignolo, 1982; Invernizzi, 1990; Martínez Cereceda, 1996.
[10] Hartog, 1991: 247–248.
[11] Pastor, 1983: 148.
[12] La expresión pertenece a Mignolo, 1995. En otro ámbito, Serge Gruzinski mostró cómo la empresa evangelizadora no fue un proceso exento de contradicciones, fruto de programas de imposición de la cultura cristiana divergentes, desplegados por las órdenes religiosas y otros actores políticos americanos y metropolitanos: Gruzinski, 1991.

> siempre saber, que de acá todo lo que hobiere vos avisaremos, é vos lo faremos saber[13].
>
> [...]
> Y porque los portugueses […] piensan que podrá haber islas y aún Tierra Firme […] Y porque sabemos que desto sabeis vos mas que otro alguno, vos rogamos que luego nos envieis vuestro parecer en ello, porque si conviene, y os pareciere que aquello es tal negocio cual acá piensan que será, se enmiende la Bula; por eso por servicio nuestro que luego nos lo escribais[14].

La entrega de este *poder conocer* se acompaña de una retórica cortesana de la reciprocidad de favores, en que participan tanto Colón como los reyes.

Sin embargo, muy pronto emerge otra posición en el entorno de la Corona, destinada a reinscribir la iniciativa regia en la formación del conocimiento a través de los mandatos de informar[15]. Con este apelativo se identifica a un corpus de documentos heterogéneos –capitulaciones, provisiones, cédulas y otros– dirigidos a diversos actores –adelantados, gobernadores, virreyes, jueces visitadores, etc.– que actúan por delegación del poder real, y en los que se establece la exigencia de dar cuenta de la tierra y su gente[16]. Por medio de estos escritos y de las prácticas jurisdiccionales que ellos instauran, se re-

---

13 Carta de la reina a Colón (5 de septiembre de 1493), reproducida en Fernández de Navarrete (coord.), 1945, II: 130–131.

14 *Ibid.*, 131–133.

15 La expresión «mandatos de informar» aparece en Altuna, 2002. Sin embargo, la configuración de este corpus remonta al estudioso Marcos Jiménez de la Espada y se expresa en el ensayo introductorio que encabeza la publicación de sus *Relaciones geográficas de Indias* para el Perú: Jiménez de la Espada, 1960. Una parte de este corpus fue impreso por Francisco Solano, bajo el nombre *Cuestionarios para la formación de las Relaciones Geográficas*: Solano, 1988.

16 En su análisis de estos documentos, Jiménez de la Espada establece períodos respecto de la formalización de estos mandatos (I: 16–21), asunto que ha sido revisitado por diversos autores. Entre ellos, Jesús Bustamante ha puesto de relieve el período intermedio entre los primeros mandatos y el impulso dado por Juan de Ovando: Bustamante, 2000. En otra línea, Elena Altuna traza continuidades y diferencias entre los modelos descriptivos de los mandatos conocidos: Altuna, 2002: 15–25.

organizan las acciones y los sujetos, al situar la vista de ojos –lo que hace el descubridor o conquistador– en una cadena de acciones de la cual la Corona es a la vez el punto de inicio y el punto de llegada. De manera elocuente, la figura regia otorga carácter imperativo a su voluntad de conocer y se define como el destinatario de lo conocido por vista de ojos:

> E por que soy ynformado que en la costa abaxo de essa tierra ay un estrecho para passar de la mar del norte a la mar del sur e porque a nuestro servicio conbiene savello yo os encargo [//] y mando que luego con mucha diligencia procureis de saber si ay el dicho estrecho y envíes personas que lo busquen e os traigan larga e berdadera Relacion de lo que en ello allaren, y continuamente me escribiréis e enbiaréis larga Relacion de lo que en ello se hallare porque como beis esto es cossa muy ymportante á nuestro servicio.
>
> Assí mismo soy informado que azia la parte del sur de esa tierra ay mar en que ay grandes secretos e cossas de que Dios, nuestro señor, será muy servido y estos Reynos acrecentados yo vos mando e encargo que tengais cuidado de enviar personas cuerdas y de spiriencia para que lo sepan y vean la manera dello e os traigan la Relacion larga e verdadera de lo que allaren[17].

El encargar y mandar, y el modo verbal del «me escribiréis e enviaréis», son las marcas mediante las cuales el rey se reintroduce en las prácticas del conocer de sus vasallos, que hasta entonces se le escapaban al afirmarse la primacía de la vista de ojos. Dado que el mandato es un acto de delegación de la jurisdicción regia, la acción de los sujetos que conocen es resultado explícito, no sólo de su estar en el mundo y ver, sino también de la acción del rey. Por medio de estos mandatos, la Corona se hace presente y toma posesión del saber producido en su nombre en territorios distantes.

Otras innovaciones institucionales refuerzan el acto de soberanía regia sobre la capacidad de conocer fundada en lo visto con los

[17] Instrucciones a Hernán Cortés (26 de junio de 1523), reproducidas en AA.VV., 1888–1900, IX: 179–180.

propios ojos. Sin duda, éstas han de inscribirse en lo que se conoce como el surgimiento del Estado moderno en la península ibérica, expresado en la homogenización de prácticas y la multiplicación de los representantes del rey en diferentes niveles, lo que reorganiza las relaciones de señorío y vasallaje a favor de la centralidad de la Corona. Entre estas innovaciones, destacamos: la presencia de escribanos, veedores o simples testigos que concurren a la formalización de las prácticas de registro; la tendencia a exigir informes colegiados, suscritos colectivamente por diversas autoridades locales, socavando la autonomía relativa de la voz única del conquistador; la intervención en el territorio de funcionarios designados directamente por el aparato burocrático metropolitano –principalmente jueces de residencia– que deben levantar un saber autónomo respecto de lo informado a la Corona por otros[18].

En este mismo contexto, me parece, cabe situar la creación del cargo de Cronista de Indias que recae por primera vez en Gonzalo Fernández de Oviedo. Tanto en su *Sumario de la historia natural de las Indias*, como en la monumental *Historia general y natural las Indias*, el saber acerca de América se funda en la verdad de lo visto[19]. Sin embargo, dada la condición burocrática de la labor de Oviedo –que recibe un salario por el servicio prestado al rey– se refuerza el hecho de que su labor es una extensión de la jurisdicción regia en América.

La articulación entre el ver «con ojos corporales» como fundamento del conocer y el actuar en nombre del rey distante se expresa claramente en el libro primero de la *Historia* de Oviedo, que hace las veces de proemio o introducción, tal como señala el texto. El narrador se dirige explícitamente al rey Carlos I, señalando:

> Basta que yo he deseado y deseo servir a Vuestra Cesárea Majestad y contentar a quien viere mi obra; y si no he sabido hacer, loarse debe mi intención. Conténtese el lector con que lo que yo he visto y experimentado con muchos peligros, lo goza él y sabe sin ninguno. Y que lo pueda leer sin que padezca tanta hambre y sed, calor e frío, con otros innumerables trabajos

[18] Para una discusión general sobre este tema: Maravall, 1972.

[19] Fernández de Oviedo, 1950 [1526]; 1959 [1535].

> […] sino que para su pasatiempo y descanso haya yo nacido y peregrinando, vistos estas obras de Natura.
>
> […]
>
> E pues los lectores me han de escuchar desde tan lejos, no me juzguen sin ver esta tierra donde estoy y de quien tracto; y que les baste que desde ella escribo, en tiempo de innumerables testigos de vista, y que se dirigen mis libros a Vuestra Cesárea Majestad[20].

Fernández de Oviedo no sólo ha padecido, visto y conocido, sino que se sitúa explícitamente *en la tierra de la cual trata*; es decir, evidencia su lugar de enunciación como otro de los elementos con que valida el saber que expone en su obra[21].

Las innovaciones institucionales posteriores sugieren que para la Corona hispana, el potencial soberano de las declaraciones del Cronista de Indias no dejó satisfecho al entorno metropolitano. En la articulación que se teje entre el reconocimiento de la importancia atribuida a la autopsia y las dinámicas que buscan tomar plena posesión de los sujetos americanos y su potencial de saber, llegamos a la configuración de lo que hemos identificado como una tercera escena en la construcción de sujetos de conocimiento. Se trata de la figura del Cronista Mayor de Indias, cargo creado en 1571 como una pieza clave en la formación del saber, concebido ahora como el dominio de unos pocos bajo estricta tutela de las instituciones metropolitanas.

---

[20] *Ibid*., 1959 [1535], primera parte, libro I: 11 y 12. La referencia a los ojos corporales se encuentra en p. 8.

[21] Previamente, en el *Sumario*, la localización metropolitana de Oviedo lo lleva a una formulación diversa de este mismo argumento, afirmando que la vista de ojos funda una verdad que puede ser enunciada con independencia del lugar en el cual se sitúa el sujeto y, adicionalmente, sin importar si vive o no en el territorio conocido: «[…] lo cual digo y escribo por tanta verdad como ello es, como lo podrán decir muchos testigos fidedignos que en aquellas partes han estado, que viven en estos reinos, y otros que al presente en esta corte de vuestra majestad hoy están y aquí andan, que en aquellas partes viven». En este texto, sin embargo, Oviedo remite en numerosas oportunidades a ese *allá* americano, donde se encuentra su casa, sus escritos, y donde ubica físicamente su *verdadera historia*: *Ibid*., 1950 [1526]: 80.

Quisiera llamar la atención sobre el hecho de que esta práctica de formación del saber se nutre del modelo cartográfico que había sido instaurado a instancias de la Corona en la Casa de Contratación, a principios del siglo XVI. El programa de conocimiento allí institucionalizado operaba, justamente, sobre la base de la existencia de una figura central, instaurada por decisión regia, capaz de diseminar agentes de conocimiento, regular sus procedimientos, capturando y apropiándose del saber aportado por éstos. Como es bien sabido, la Casa de Contratación, fundada con asiento en Sevilla en 1503, estaba destinada a controlar las relaciones marítimas y comerciales con el Nuevo Mundo. Su misión involucraba un amplio abanico de acciones, entre las que me interesa destacar, para efectos de la problemática que nos ocupa, la responsabilidad de instruir, capacitar y examinar a los pilotos en las artes de la navegación de altura y recoger, a su tiempo, todas las noticias geográficas aportadas por éstos[22]. Allí trabajaba el Piloto Mayor, quien debía confeccionar el padrón real, mapa manuscrito en el cual consignar todas las noticias geográficas que llegaran provenientes de América. Aunque el cargo de Piloto Mayor fue instituido formalmente en 1523, el conjunto de actividades a él encomendadas venía realizándose desde la creación de la Casa de Contratación[23].

Como puede verse, los conocimientos reunido por el Piloto Mayor incorporan la autopsia como un momento fundamental, al obligar a este funcionario a recoger las noticias aportadas por los navegantes. Sin embargo, estas noticias eran fruto de un ojo disciplinado, dado que la autorización otorgada a los pilotos para realizar la carrera de Indias se basaba en el reconocimiento de su participación en el *saber hacer* propio de la cosmografía renacentista. Así, un conjunto de procedimientos previamente establecidos regulaba los márgenes de lo visible y de quienes podían observar al interior de ellos. Por otra parte, la operación de conocimiento que describimos implicaba asignar al saber del navegante la condición de un saber parcial, fragmentario, que sólo adquiría validez una vez que se integraba al padrón general;

[22] Schäfer, 1935–1947, I: 10–13.
[23] *Ibid.*, 21–22.

es decir, en la medida que se plasmaba en un soporte administrado por un agente de la institucionalidad metropolitana, con que el rey manejaba los asuntos coloniales. De este modo, la autopsia se subordinaba tanto al momento de establecer las reglas que fijaban las posibilidades de su realización, como al momento de organizar su integración a un saber único, centralizado, que se proclamaba universal.

Este programa que clasifica y jerarquiza sujetos de conocimiento terminó por trasladarse desde la Casa de Contratación al seno mismo del Consejo de Indias. Me parece bastante probable que podamos vincular este traslado con la instalación de Alonso Santa Cruz en la corte de Carlos I, hasta entonces Cosmógrafo Mayor de la Casa de Contratación en Sevilla.

Santa Cruz es una figura central en la generación de propuestas para la organización del saber sobre América que, sin embargo, no van a cristalizar sino hasta después de su muerte[24]. En esta condición, Santa Cruz formula declaraciones explícitas y sistemáticas que clasifican sujetos de conocimiento, validando la vista de ojos como un momento del saber sólo en la medida que lo que se registre a partir de ella sea revisado y reconocido por el saber metropolitano:

> En la geografía, porque la historia de varios tiempos nos enseña muchas partes de la Tierra habitadas no ser aún de nosotros conocidas por estar muy remotas de nuestra habitación, y otras que no son tan desviadas, sabemos mal, porque los que anduvieron en ellas dieron de ellas falsa relación escribiendo cosas fabulosas […] por lo cual es necesario que demos más crédito a los nuevos descubrimientos examinando primero las historias, así las presentes como las pasadas, para saber lo que se debe aprobar o reprobar[25].

En palabras de Santa Cruz, entonces, es deber de un nosotros, sobre el cual nada se dice, pero que evidentemente corresponde a la figura autoral que él encarna –poseedor del saber cosmográfico

---

[24] Bustamante, 2000.

[25] Alonso de Santa Cruz, «El yslario general de todas las yslas del mundo» (ca. 1541), en Cuesta Domingo, 1983–1999, I: 222.

renacentista, instalado en el espacio cortesano– examinar y calificar las relaciones e historias de quienes han andado la tierra, para saber si son falsas, si se han de *reprobar o aprobar*, para componer la geografía. Contra ese saber verdadero, opone en primer lugar al viajero mentiroso, fuente de exageración y fantasía[26].

Adicionalmente, Santa Cruz es una pieza clave en la reformulación de los mandatos de informar que se redactan en los años en que éste se encuentra en la Corte[27]. En particular, el memorial firmado por él en 1556, junto con fijar un modelo descriptivo para dar cuenta de la tierra, propone mecanismos para asegurar el disciplinamiento del «ojo corporal», metáfora que recubre ahora no sólo el ver, sino también el combate contra el ocio:

> Primeramente que los capitanes lleven gran cuenta con los maestres y pilotos de los navíos y procuren saber en las partes donde se hallaren y el apartamiento que han hecho por leguas de la tierra do salieron en el armada, asi de longitud como en latitud. Y para mejor entender esto, sería bien que los capitanes llevasen algunos principios del arte de navegar o los procurasen saber, yendo por mar, de los dichos pilotos, pues han de ir ociosos en los navíos[28].

Con la llegada de Juan de Ovando al Consejo de Indias (1569), primero como visitador y luego como su presidente, el programa de conocimiento ya trazado se consolida, al crearse en 1571 el cargo de Cronista y Cosmógrafo Mayor. A diferencia de cronistas anteriores,

---

[26] La figura del viajero mentiroso será ampliamente desarrollada por el pensamiento ilustrado. Véase Cañizares–Esguerra, 2001, quien vincula este descrédito con el surgimiento del filósofo viajero –un observador entrenado– y su polémica con las limitaciones de la percepción. En ese sentido, pareciera que el entrenamiento del filósofo viajero es una actualización de las prácticas de regulación de la autopsia ya vigentes en el siglo XVI.

[27] Jiménez de la Espada, 1960, I: 272. Como ya fue señalado, Jesús Bustamante retomó esta indicación, confirmando los dichos del sabio decimonónico: Bustamante, 2000.

[28] Memorial de Alonso de Santa Cruz (1556), reproducido en Jiménez de la Espada, 1960, I: 273.

que también recibieron nombramiento real y un salario por su labor, el Cronista Mayor es un cargo incorporado en la estructura permanente del Consejo de Indias[29]. Quien primero asumirá esta función es Juan López de Velasco, autor de una obra titulada *Geografía y descripción universal de las Indias*, en cuya dedicatoria a Felipe II podemos leer:

> Por entender lo mucho que ynporta que en este Real Consejo aya Relación cierta y particular de las cossas de las Yndias para endereçar el gobierno dellas: he recopilado con la mayor brebedad [ ] esta geographia general [ ] a Vuestra Alteza supplico reciba [esta Geografía] en seruicio y la favorezca con tenerla presente para los que de aquellas partes vinieren informando de las cosas dellas con relaciones endereçadas solo a fin de sus pretenciones[30].

Me interesa destacar la instalación metropolitana de la obra: no sólo es elaborada por un miembro del Consejo y para los miembros del mismo, sino que el autor se sitúa lejos de «aquellas partes» a las que se refiere su escrito, permitiendo, por esa vía, legitimarse frente a «las pretensiones» con que los testigos de vista y actores de los hechos de las Indias tiñen su visión de las cosas. Siguiendo en esto a Alonso de Santa Cruz, López de Velasco deslinda un saber metropolitano, cierto, confiable, que se pone al servicio del ejercicio del poder del Rey –aquel que le corresponde al Cosmógrafo y Cronista Mayor– de otro saber, identificado con los escritos producidos en las Indias y calificado de sospechoso, porque está al servicio de las pretensiones particulares de quienes escriben[31].

Lo mismo podemos leer algunos años después de la pluma de Antonio de Herrera, Cronista de Indias, que sucede, breve intervalo mediante, a López de Velasco. En la dedicatoria de Herrera al licen-

---

[29] Esteve Barba, 1965: 421. Cuando muere Alonso de Santa Cruz, en 1567, Felipe II acumula la función de Cosmógrafo a la de Cronista y designa en ella a Juan López de Velasco, con el título de «Cronista Cosmógrafo Mayor».

[30] López de Velasco, 1894 [1574]: VI–VII.

[31] En el memorial ya citado, Santa Cruz critica «el color» con que se hacen pasar por justas cosas no bien hechas: Jiménez de la Espada, *loc. cit.*

ciado Paulo de Laguna, presidente del Consejo de las Indias, y que hace las veces de introducción a su *Historia general*, señala:

> El Licenciado Juan de Obando, predecessor de Vuestra Señoría en cuyo tiempo fue instituido el oficio de Coronista mayor de las Indias, para efeto de escreuir con mayor autoridad, fundamento, y verdad los hechos de los castellanos en el Nuevo Mundo, y para ver y esaminar lo que otros coronistas escriuiessen porque hallo que casi a todo lo escrito no se podía dar fe, por la demasiada licencia en recoger las mas ciertas relaciones que se hallaron assi en las Indias como en España[32].

Tal como en el caso de Santa Cruz y López de Velasco, Herrera no puede prescindir del saber elaborado por medio de la vista de ojos. Y tal como en el caso del padrón general actualizado en la Casa de Contratación en las primeras décadas del siglo XVI, Herrera encarna la figura llamada a examinar lo escrito por otros, desde su condición metropolitana, para presentar al monarca con mayor autoridad, fundamento y verdad los hechos de los castellanos en la Indias.

A modo de cierre, quisiera reiterar que lo que se ha presentado es una disputa entre sujetos colonizadores para validar sus prácticas de conocimiento. La clasificación de estas prácticas y de las figuras que las encarnaban continuó siendo un asunto de polémica. Contra el poder que se arrogaron los agentes metropolitanos se siguieron levantando autores americanos que cuestionaron la posibilidad de *decir verdad* a partir de retazos de textos escritos por otros, que sí conocían de primera mano el territorio en el cual vivían. La introducción posterior de una argumentación que relevaba la importancia de ser hijo de la tierra como fundamento epistémico no hizo más que profundizar este debate, correlato de la difícil adecuación del contrato colonial entre sujetos y espacios heterogéneos.

[32] Herrera, 1601, I: I.

Bibliografía y fuentes impresas

aa.vv., 1888–1900. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar. Segunda serie*, Madrid, Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 10 vols.

Altuna Elena, 2002. *El discurso colonialista de los caminantes, siglos xvii–xviii*, Ann Arbor, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.

Bustamante Jesús, 2000. «El conocimiento como necesidad de Estado: las encuestas oficiales sobre Nueva España durante el reinado de Carlos V», *Revista de Indias,* Madrid, 218: 35–56.

Cañizares–Esguerra Jorge, 2001. *How to write the history of the New World*, Stanford, Stanford University Press.

Cuesta Domingo Mariano, 1983–1999. *Alonso de Santa Cruz y su obra cosmográfica*, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 2 vols.

Dussel Enrique, 1994. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*, La Paz, Editorial Plural.

Esteve Barba Francisco,1965. *Cultura virreinal*, Barcelona, Salvat Editores.

Fernández de Navarrete Martín (coord.), 1945. *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo xv*, Buenos Aires, Guaranda.

Fernández de Oviedo Gonzalo, 1950 [1526]. *Sumario de la natural historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica.

___1959 [1535]. *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Atlas.

Foucault Michel, 1990 [1966]. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard.

Gerbi Antonello, 1978. *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski Serge, 1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos xvi–xviii*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hartog François, 1991. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, Gallimard.

Herrera Antonio de, 1601–1615, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Madrid, Imprenta Real, 4 vols.

Invernizzi Lucía, 1990. «Estructura de la Historia de Góngora Marmolejo» en Alonso de Góngora Marmolejo, *Historia de todas las cosas que han acaecido en el Reino de Chile y de los que lo han gobernado* [1575], Santiago, Ediciones Universidad de Chile, 21–67.

Jiménez de la Espada Marcos, 1960. *Relaciones geográficas de Indias – Perú*, Madrid, Atlas, 3 vols.

López de Velasco Juan, 1894 [1574]. *Geografía y descripción universal de*

las Indias, recopilada por el cosmógrafo–cronista ___, ed. Justo Zaragoza, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Fortanet.

Maravall José Antonio, 1972. *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, Madrid, Revista de Occidente.

Martínez Cereceda José Luis, 1996. «Pública voz y fama: una aproximación a los espacios discursivos coloniales en el siglo XVI», *Revista chilena de humanidades*, Santiago, 16: 27–40.

Mignolo Walter, 1982. «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», en Luis Iñigo Madrigal (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Ediciones Cátedra, I: 57–114.

___1995. *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

O'Gorman Edmundo, 1984. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica.

Pastor Beatriz, 1983. *El discurso narrativo de la conquista de América*, La Habana, Casa de las Américas.

Real Academia Española, 1992. *Diccionario de la lengua española* <http://buscon.rae.es=clasificar>.

Schäfer Ernesto, 1935–1947. *El Consejo Real y Supremo de las Indias. Su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, Sevilla, Imprenta M. Carmona, 2 vols.

Solano Francisco (ed.), 1988. *Cuestionarios para la formación de las Relaciones Geográficas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Todorov Tzvetan, 1999. «Viajeros e indígenas», en Eugenio Garín (et al.), *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 309–335.

La valoración de lo americano en la práctica científica ilustrada*

Rafael Sagredo Baeza

A lo largo del siglo XVIII, numerosos científicos europeos y americanos exploraron y estudiaron la realidad natural y social americana. A través del testimonio de algunos de ellos mostraremos las nociones que sobre la realidad americana formularon. Lo interesante del tema esta en el hecho de que los científicos aspiran a la objetividad y universalidad del conocimiento que generan pues, entre otros, utilizan métodos e instrumentos validados que, supuestamente, dan mayor verosimilitud a la información que producen y a las opiniones que expresan. Particular atención prestaremos a la empresa encabezada por Alejandro Malaspina entre 1789 y 1794.

Junto con lo señalado, el momento en que formulan sus juicios y proyecciones, así como las características de los mismos, permiten asociar estas empresas ilustradas a los procesos que llevan a la emancipación de América a partir de 1810, dando así mayor relevancia a las impresiones ilustradas. Entre otras buenas razones, porque ellos identificaron América como un *otro* diferente de las metrópolis europeas que la dominaban.

Para alcanzar nuestros propósitos presentaremos los hechos y antecedentes a partir de los cuales es posible deducir nuestra interpretación.

---

* Transcripción, prácticamente literal, de la presentación ofrecida en el coloquio que motiva este libro. En ella reflexionamos, a partir de las interrogantes que motivaron el encuentro académico, respecto de temas y problemas de la historia de la ciencia en América que también hemos tratado en publicaciones anteriores, aunque ahora con el agregado del material sobre el piloto Moraleda, que ha hecho posible investigar nuestro proyecto Fondecyt Nº 1095221.

Científicos ilustrados en América

A lo largo del siglo XVIII y en el contexto del avance de las ciencias y de la competencia imperial, potencias europeas como Inglaterra, Francia y España promovieron, patrocinaron, organizaron y autorizaron un gran número de expediciones de exploración, reconocimiento, descubrimiento y estudio de América y del Océano Pacífico. Pese a que muchas de ellas arribaron a los territorios entonces bajo la jurisdicción del virreinato del Perú, su conocimiento no ha preocupado mayormente a los estudiosos.

Fue el logro de los conocimientos *útiles* y la aplicación del saber sobre la naturaleza para obtener de ella ventajas económicas, lo que contribuye a explicar la proliferación de expediciones ilustradas a lo largo del siglo XVIII. Su presencia, además, hace comprensible la expansión del conocimiento en los territorios de las colonias españolas. Especialmente en aquellos en que alguna riqueza mineral o vegetal lo hacía imprescindible para acrecentar los beneficios.

Pero el conocimiento científico no sólo tuvo efectos económicos; también es posible establecer una relación entre las expediciones ilustradas, que tanto Francia, Inglaterra y Rusia, pero sobre todo España, organizaron, financiaron o patrocinaron durante el siglo XVIII, y el proceso de independencia de las colonias españolas en América.

Entre ellas, la expedición comandada por Alejandro Malaspina constituye el mayor esfuerzo desplegado por la España imperial por reconocer sus posesiones coloniales. Así lo demuestran los recursos humanos y materiales invertidos: 204 tripulantes –entre ellos prestigiosos hombres de ciencia–; la construcción y equipamiento de las corbetas *Descubierta* y *Atrevida* con los más modernos instrumentos de navegación y medición; su itinerario, que abarcó todos los territorios españoles americanos, las islas del Pacífico, las Filipinas y Australia; su duración, de más de cinco años –entre julio de 1789 y septiembre de 1794–; y los contactos realizados por los europeos, entre ellos, autoridades coloniales, hombres de ciencia criollos y personalidades locales. Todo lo anterior le permitió a Malaspina y a sus hombres acceder a un cúmulo de información de la más variada naturaleza y que como nunca antes se había reunido sobre las colonias españolas

de ultramar; noticias que transforman a la comisión ilustrada en una fuente imprescindible para el estudio de la realidad colonial previa a la independencia.

Salvo las excepciones que siempre existen, la presencia de la expedición Malaspina en América meridional no es un tema que haya preocupado a los investigadores. Si bien el carácter positivista de algunas historias generales explica que se la identifique porque alguna vez recaló en las costas americanas, no hay ningún atisbo de una mirada analítica sobre ella.

Una excepción es la obra de Juan Pimentel[1], sin duda la investigación más amplia, por los problemas abordados, y más lúcida, por su originalidad, de las existentes sobre la empresa ilustrada. Pimentel ofrece una novedosa interpretación de la naturaleza última de la expedición encabezada por Malaspina que representa un estímulo para los estudiosos. La concibe como academia científica, embajada itinerante y seminario filosófico; como una empresa destinada a determinar la verdad sobre las posesiones españolas de ultramar, situándola en el contexto de la práctica del gabinete de Floridablanca y el ministerio de Valdés que, ante la crisis del comercio colonial y en función del proyecto impulsado por la Armada española, intentó reformar el ámbito colonial y las relaciones de éste con la metrópoli. Sus planteamientos resultan de gran utilidad para quienes se adentren en la investigación de la expedición ilustrada desde el momento que demuestra la comunidad de intereses existente entre las autoridades metropolitanas y las americanas en orden a la necesidad de reformar el Imperio sobre la base de un exacto conocimiento del mismo. Conocimiento como sólo podría alcanzarlo una expedición dotada de todos los recursos necesarios para cumplir con el fin de, en definitiva, evaluar concienzudamente las posesiones de ultramar. Un viaje hecho por navegantes españoles, argumentan los marinos, debe precisamente implicar a lo menos un objeto: «la investigación del estado político de América, así relativamente a España como a las naciones extranjeras»[2].

---

1 Pimentel, 1998.

2 Sagredo Baeza y González Leiva, 2004: 161–163.

En esta presentación nos interesa, en particular, destacar que el texto de Pimentel permite deducir el valor que Malaspina –y por tanto la Corona– le atribuyó entonces a América –por ejemplo, al Perú– en especial en lo referido a evaluar, en el principal dominio imperial en América meridional, la verdadera dimensión de la crisis comercial desatada en la economía andina y del Pacífico sur en la década de 1780, entre otras razones, por la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776 y la culminación de las reformas liberalizadoras en 1778.

El propósito general de las expediciones europeas fue el progreso en los conocimientos geográficos, náuticos, científicos y de todo tipo, con vistas a mejorar la situación económica y comercial de los imperios. Si bien en muchos casos el impulso de las mismas fue el estudio de las leyes de la naturaleza, la política gubernamental de expansión de los conocimientos se justificaba, en el caso español, fundamentalmente como un medio para mejorar cualitativa y cuantitativamente los productos agrícolas, mineros e industriales de los territorios de la Corona.

La mayor parte de las empresas ilustradas se concentró en los centros económico–políticos más importantes de la América colonial: Nueva España, Perú, Nueva Granada y, más tarde, el Río de la Plata. No obstante, como para acceder a dichas posesiones era necesario recorrer extensas rutas y múltiples regiones, en la práctica es posible encontrar testimonios de la mayor parte de los espacios que constituían las posesiones españolas americanas.

La preocupación por los virreinatos se evidencia más que por el número de expediciones que a ellos arribaron, por el tiempo que los expedicionarios permanecían allí estudiándolos y por los testimonios que de su realidad nos legaron. Al respecto, Malaspina señala que en virtud del plan propuesto y aprobado por Su Majestad para su expedición, debían examinarse detenidamente aquellas posesiones trascendentes para la Corona –por sus productos y situación–. Éste era el caso del Perú y de la Nueva España[3].

La mayor parte de los científicos y navegantes que recorrieron el Pacífico y América a lo largo del siglo XVIII dejaron testimonio de sus

[3] Malaspina, 1990a [1790], II/1: 167 y 198.

experiencias en diarios de viaje, monografías, epistolarios o informes para sus Estados. Los mismos proporcionan una información muy valiosa sobre muy variados aspectos de la realidad americana en el último siglo colonial. No sólo nos cuentan cómo estaban organizadas las sociedades y cómo vivían sus habitantes; también describen con gran detalle y precisión su entorno, los recursos que aprovechaban y las actividades que realizaban para vivir. Los europeos que recorrieron América percibieron las potencialidades económicas del continente, de tal manera que en sus relatos de viaje dejaron constancia de las oportunidades existentes para acrecentar la riqueza de sus habitantes, de las colonias y del imperio, según se tratara de un europeo no español o de un súbdito de la corona.

Alejandro Malaspina es pródigo en este tipo de reflexiones. A lo largo de todo su relato, junto con la información sobre las actividades científicas de la expedición, entrega observaciones y apuntes sobre las potencialidades económicas de las regiones por las que pasa. Así, por ejemplo, refiriéndose a la costa atlántica entre Montevideo y Puerto Deseado, señala:

> El clima, el abrigo y la seguridad de la navegación sobre aquellas costas, son otros tantos incentivos para que en lo venidero la frecuenten con menos recelo, así los buques que navegan al Perú, como los que en las épocas felices, y no muy distantes de la monarquía, abracen los varios objetos de la pesca con toda aquella extensión de la cual es capaz y puede refluir tan extraordinariamente hacia el bien público y la opulencia nacional[4].

También hace mención a territorios y recursos susceptibles de habitarse y explotarse en las que llama «provincias internas» de la Nueva España; esto es, Nueva Vizcaya, Nuevo México, Nuevo Santander y Nuevo León: «Aunque todo el país hasta aquí descrito se considere montuoso y estéril, hay sin embargo, en casi todos los paralelos bastante terreno llano, o a lo menos ciertos valles en donde puede subsistir el hombre sana y cómoda y felizmente», y en donde,

[4] Malaspina, 1885 [1789–1794]: 63.

además de oro y plata, se encuentran «otros muchos minerales que, aunque de menos valor, son por lo común más útiles al país que los produce y a la sociedad en general. Tales son, el plomo, el cobre y el hierro, a los cuales se agrega también el talco, el alumbre, el almagre, el ocre y la caparrosa»[5].

De la Condamine y Bougainville se refieren a las potencialidades económicas de dos regiones que, efectivamente, encerraban grandes riquezas, mientras que Humboldt hace halagüeños pronósticos sobre México. El primero, describe la «multitud y diversidad de árboles y de plantas que se encuentran en las márgenes del río Amazonas» y, pensando en su potencial económico, se pregunta: ¿qué sería si se entrara en el examen de las virtudes que le atribuyen a muchas de ellas los naturales del país...?[6]. El segundo, nos habla de la región del Río de la Plata, ponderando su clima y sus riquezas animales y vegetales, concluyendo que «sería uno de los [países] más abundantes del universo en toda clase de producciones, si estuviese cultivado»[7].

José de la Moraleda, que exploró detenidamente el archipiélago de Chiloé, dejando testimonio de sus travesías a través de los manuscritos «Viaje al reconocimiento de las Yslas de Chiloé. Año de 1786»[8] y «Diario de la navegación desde el puerto del Callao de Lima al de San Carlos de Chiloé y de este al reconocimiento del archipiélago de Chonos y costa occidental patágonica comprendida entre los 41 y 46 grados de latitud meridional»[9] –correspondiente a sus campañas de 1792 y 1796– compuso un magnífico texto en el que resumía sus impresiones sobre la isla, escrito que tituló: «Breve descripción de la provincia de Chiloé, su población, carácter de sus habitantes, producciones y comercio» [10]. En él, y siguiendo el tipo de reflexiones propias de los científicos ilustrados, también aludía a las posibilidades de Chiloé si, por ejemplo, la población, entonces tan dispersa, se aviniera «a formar poblaciones para hacer vecindad estable en ella como medio

5 *Ibid.*, 455.
6 La Condamine, 1954 [1745]: 48.
7 Bougainville, 1966 [1771]: 33
8 MNM, manuscrito 613.
9 MNM, manuscrito 614.
10 MNM, manuscrito 309, fjs. 3–17.

más a propósito para lograr uniéndose en sociedad, la civilización de que carecen»; se convencieran de cultivar sus maderas con «el método debido»; se hicieran reformas en el ramo de comercio a favor de la provincia; o se aprovecharan adecuadamente «el puerto de Castro y demás que se expresan en los diarios y derrotas que anteceden»; todos los cuales, según el experimentado piloto, «proporcionan seguridad cómoda a inmenso número de embarcaciones de todas partes». Luego de pasar revista a diversos elementos de realidad natural chilota, entre sus conclusiones sobre la isla, Moraleda escribió: «en una palabra este suelo me parece capaz de producir cuanto producen los de Europa y otros países situados en igual temperamento»[11].

Humboldt, por su parte, señala:

> El vasto Reino de la Nueva España, bien cultivado, produciría por sí solo todo lo que el comercio va a buscar en el resto del globo: el azúcar, la cochinilla, el cacao, el algodón, el café, el trigo, el cáñamo, el lino, la seda, los aceites y el vino. Proveería de todos los metales, sin excluir ni aun el mercurio. Sus excelentes maderas de construcción y la abundancia de hierro y de cobre favorecerían los progresos de la navegación mexicana[12].

Humboldt también se ocupó de aquellos productos «susceptibles de ser un día objetos de comercio». Refiriéndose a los que encontró en Venezuela, nombra:

> […] sucintamente, la *Quassia Simaruba* del valle del Río Caura; la *Unona febrífuga* de Maipures, conocida con el nombre de Fruta de Burro; la *Zarza* o zarzaparrilla de Río Negro; el aceite de cocotero; las almendras aceitosas de Juvia; las resinas gomas de Guayana; el *arinacu* o falsa canela; la vainilla de Turiano y de las grandes cataratas del Orinoco; las bellas sustancias colorantes que los indios del Casiquiare reducen a pasta; el brasilete, la sangre de Dragón, el aceite de María, las

[11] *Ibidem*.
[12] Humboldt 1966 [1809]: 30.

> tunas y otras cácteas que nutren la cochinilla de Carora; las maderas preciosas para la ebanistería, como la caoba, el cedro, el *Sickingia Erxthroxylon* (aguatire rojo), milia de las lauráceas y de las amíridas; los cordeles de la palmera *Chiquichiqui*, tan conocidos por su ligereza[13].

Al interés por las riquezas de las colonias, las expediciones sumaron el reconocimiento y estudio del litoral americano, especialmente de aquellos sitios que tenían, o podían tener, un valor estratégico desde el punto de vista comercial y militar, o se encontraban amenazados por otras potencias. Este era el caso, por ejemplo, del istmo que media entre el mar Pacífico y el río y golfo de Nicaragua, cuyo «conocimiento cabal debía mirarse como muy importante para la defensa marítima nacional», además de ser «aquel el único desembocadero cómodo para el tránsito a Europa de una porción considerable de frutos preciosos hasta aquí malogrados»[14]; o del extremo meridional de América del Sur, específicamente el Cabo de Hornos, que para Malaspina había dejado de ser temible, exponiendo así a las colonias españolas del Pacífico al «evidente riesgo de ser insultadas»[15].

El ya citado Moraleda, que como escribió, «desde el año de 1773 he indagado incesantemente todas las noticias y observaciones correspondientes a la exacta colocación de las costas del Pacífico, y con particular conato de esta isla de Chiloé», llegó a la siguiente conclusión respecto del valor estratégico de la isla: «Siempre me ha parecido [–escribió en uno de sus diarios–] ver en ella el objeto digno de más atención» en razón de los afanes enemigos por incursionar en el Mar del Sur y en las posesiones españolas en América meridional[16].

---

13 *Ibidem*.

14 Malaspina, 1990a [1791], II/1: 273.

15 La vulnerabilidad de la costa meridional occidental de América del Sur fue motivo de permanente preocupación para Malaspina. Por ejemplo, véanse las reflexiones de su axioma X: «Vencidas las dificultades de montar el Cabo de Hornos y hechos en la California y en la Nueva Holanda varios establecimientos extranjeros, nuestras colonias del mar Pacífico están en evidente riesgo de ser insultadas»: «Axiomas políticos sobre América», en Malaspina, 1990b [1789], VII: 35

16 José de Moraleda, «Viaje al reconocimiento de las Yslas de Chiloé. Año de

Es decir –y su propia empresa en el archipiélago chilote lo demostraba– vio en la isla grande de Chiloé una plaza esencial en el tramado defensivo imperial, «la posesión marítima de más importancia de todas las costas de Chile y Perú». De ahí la necesidad de conocerla, describirla y representarla, como efectivamente lo hizo[17].

El propósito de verificar informaciones de carácter geográfico y económico sobre territorios o rutas, productos o especies que, de confirmarse, representarían grandes beneficios para el imperio, también ocupó a Malaspina. Así, por ejemplo, en su recorrido por las costas chilenas, una vez que había completado sus observaciones astronómicas e hidrográficas en Coquimbo, y estando listo para seguir hacia el Perú, señala:

> Ya hubiéramos podido emprender de nuevo la continuación del viaje, si la sola hidrografía hubiese sido el objeto de nuestras tareas. Pero el país en el cual nos hallamos, además de contener en sí una cantidad indecible de minas de oro, plata y cobre, había sido también en estos últimos años un objeto de nuevas especulaciones importantes para la monarquía, con descubrir en las minas no distantes de Punitaqui la esperanza de una nueva suministración abundante de azogue, la cual, o alcanzase a reemplazar los beneficios desmayados de Guancavelica, o tal vez diese en lo venidero las crecidas cantidades que la nación solía recibir de los minerales de Alemania[18].

Por último, debemos tener presente que el conocimiento que los científicos adquirieron de la realidad americana les permitió reflexionar acerca de ella. Algunos, incluso, reclaman ese derecho, burlándose de los hombres de gabinete que, «sin conocer nada, especulan negando a los viajeros la posibilidad de pensar»[19].

1786» (1786–1788), MNM, manuscrito 613, derrota del 11 de marzo de 1788.

17 Sagredo Baeza, 2009.

18 Malaspina, 1885 [1789–1794]: 90.

19 Bougainville señalaba: «Soy viajero y marino, es decir, un embustero y un imbécil a los ojos de esta clase de escritores perezosos y soberbios que, en la sombra de su gabinete, filosofan a vista de pájaro sobre el mundo y sus

Un tipo de reflexión se dirige a la mejor forma de aprovechar los recursos que ofrecían las posesiones americanas. Fue así como algunos de ellos propusieron nuevos métodos productivos, adelantos de la ciencia y la técnica, que permitieran obtener más y mejores beneficios de los recursos en explotación. Éste es el caso de Mociño y sus trabajos sobre el cultivo del añil en Centroamérica para la Sociedad Económica de Amantes de la Patria y el Real Consulado de Comercio; de Longinos Martínez y el rescate de salitres en Guatemala, de Juan y Ulloa y las jarcias chilenas y, sobre todo, de Humboldt y sus reflexiones sobre los métodos y técnicas de producción minera en la Nueva España y los ingenios de azúcar, por citar sólo dos de sus preocupaciones[20].

Muchos científicos plantearon también la excesiva atención existente por los metales preciosos, señalando la conveniencia de promover otras producciones metálicas, las agrícolas, las pesqueras y las artesanales. Mutis, Malaspina, Humboldt, Juan y Ulloa son buenos ejemplos. Los últimos, en sus *Noticias secretas...,* son de los primeros que hacen presente esta necesidad, advirtiendo sobre las potencialidades económicas de algunas especies vegetales y minerales. Ambos llaman la atención sobre lo mucho que queda por descubrir. Por ejemplo, en Perú: «un tesoro más cuantioso y seguro que el de las ricas y celebradas minas de Potosí, Puno y Chocó, en sus frutos, en sus resinas, en hojas, en cortezas, en animales y, por decirlo de una vez, en todo lo que produce, porque todo es particular y digno de estimación»[21].

Otra preocupación de los científicos se refirió a las necesidades de racionalizar la administración del Estado y reformar el sistema económico imperante. La mayor parte de ellos, como Juan y Ulloa,

---

habitantes y someten imperiosamente la Naturaleza a sus imaginaciones. Procedimiento bien singular, bien inconcebible por parte de gentes que, no habiendo observado nada por sí mismas, no escriben, no dogmatizan más que según observaciones recogidas en estos mismos viajeros, a los que rehúsan la facultad de ver y pensar»: «Discurso preliminar», en Bougainville, 1966 [1771]: 18.

20 También se ocupó de analizar las posibilidades de construir un canal interoceánico para facilitar el comercio: Humboldt, 1966 [1809], lib. 1º, cap II.

21 Juan y Ulloa, 1985 [1826], II: 499.

critican la forma en que España administra y aprovecha sus colonias, proponiendo cambios y renovadoras medidas políticas y económicas basadas «en los beneficios que a España y a las Indias se seguirán».

Muchas de estas críticas, que se van acentuando con el correr del siglo, se referirían al sistema comercial impuesto por España y a la forma en que éste se practicaba. Aun sin mencionar a los europeos no españoles, para quienes –naturalmente– el sistema resultaba perjudicial, las críticas eran corrientes. Juan y Ulloa, Malaspina, Mutis y Mociño son los más persistentes en este sentido. Los primeros, por ejemplo, proponen la utilización de la ruta del cabo de Hornos para el comercio del virreinato peruano. Malaspina se pronuncia por la liberación del comercio y un mayor acento en las producciones agrícolas –«debe, por consiguiente, inclinarse la legislación, favoreciendo inmediatamente la agricultura»– y Humboldt por la libertad para las colonias; y no sólo la económica, puesto que de otra manera ésta tampoco llegará.

Un razonamiento diferente, aunque de consecuencias similares, planteaban los más críticos que, como Malaspina, llegaron a exponer crudamente la realidad a la que se enfrentaba la corona:

> Pero en el día en que debemos estar convencidos que la economía es el brazo principal de nuestro sistema, hemos de graduar precisamente nuestras fuerzas con lo que hayamos de conservar, y no empeñarnos en la defensa de unos terrenos que nada valen, sólo porque fueron nuestros y pudieran quitárnoslos de nuevo[22].

Como se aprecia, las proposiciones que los científicos exponen a través de sus relatos y escritos no sólo se referían al futuro económico de las colonias americanas. Justamente, por el conocimiento que adquirieron de la realidad americana, vislumbraron el futuro político de las colonias, sin duda la más lúcida de sus proyecciones. Las mismas, además, junto con su ejemplo, influyeron en el ánimo de los criollos, alentado sus afanes independentistas.

---

[22] Malaspina, «Examen político del país comprendido entre Chiloé y Coquimbo», en Sagredo Baeza y González Leiva, 2004: 558.

La expedición Malaspina en América meridional

Iniciando su viaje en Cádiz, en julio de 1789, la expedición Malaspina se dirigió a Montevideo, donde permaneció por espacio de tres meses, durante los cuales se realizó un prolijo examen del Río de la Plata. Más tarde se trasladó a la Patagonia, las Islas Malvinas y de ahí a Chiloé. En febrero de 1790 partía hacia Talcahuano, reconociendo la región de Concepción. En este punto, la expedición se dividió en dos: la *Atrevida* partió hacia Valparaíso y la *Descubierta* hacia la isla de Juan Fernández.

De Valparaíso, desde donde alcanzaron hasta Santiago, la expedición se dirigió a Coquimbo –punto de gran interés por las riquezas mineras existentes en la zona– aprovechando los científicos para realizar excursiones a Punitaqui y Andacollo. Concluidas éstas, una de las corbetas zarpó hacia Arica y la otra hacia el Callao, reuniéndose finalmente en el puerto peruano a fines de mayo[23].

En Perú, la expedición permaneció largo tiempo, con el objeto de realizar un detenido examen de un virreinato tan importante para la corona. El 20 de septiembre las naves zarparon rumbo a Paita, de ahí pasaron a Cabo Blanco, para arribar a Guayaquil. Luego de los estudios pertinentes en la región del Guayas, se continuó con destino a Panamá, donde fondearon el 16 de noviembre, permaneciendo cerca de un mes.

En un sentido amplio, la comisión encabezada por Malaspina tomó contacto con el espacio bajo la esfera de influencia del virrey del Perú, una vez que ingresó en el Mar del Sur. De este modo, sus reconocimientos de la costa sur occidental de América del Sur, frente a la gobernación de Chile, así como las excursiones de sus miembros por el llamado Alto Perú, podrían ser considerados parte integrante de su quehacer en el virreinato peruano. Sin embargo, considerando

[23] La expedición Malaspina arribó al Callao el 20 de mayo de 1790, permaneciendo allí hasta el 20 de septiembre del mismo año, día que emprendió rumbo hacia Guayaquil. Tres años después, cuando Malaspina y sus hombres regresaban a España, una nueva recalada en el puerto peruano los mantuvo ahí entre el 23 de julio y el 16 de octubre de 1793.

la organización que los propios miembros de la comisión dieron a su empresa, así como los materiales a través de los cuales la describen, pero en especial la realidad que perciben en América meridional, es posible circunscribir la etapa peruana de la expedición a su estadía en Lima y a las excursiones que sus miembros realizan desde la capital virreinal.

Así, por ejemplo, el manuscrito preparado por los botánicos José Espinoza y Felipe Bauzá –denominado por la Biblioteca Británica como «Descripción del Perú»–, ofrece tres partes bien definidas, correspondiendo cada una de ellas al Perú, Chile y Buenos Aires; muestra evidente de la situación que los científicos apreciaron en América meridional[24]. Por otra parte, el mismo comandante Malaspina divide sus reflexiones políticas de esta porción del continente en razón de los espacios y sociedades que identifica: «provincias del Río de la Plata» y «país comprendido entre Chiloé y Coquimbo», es decir Chile; destinando, como ya veremos, otra serie de textos al Virreinato del Perú en particular[25].

Establecidos en ambas ocasiones en el pueblo de Santa Magdalena, en el convento de los Padres de la Buena Muerte, evitando así el que Malaspina llama «bullicioso genio de Lima» y sus distracciones, los expedicionarios se concentraron en las tareas que les eran propias. El propio Malaspina da noticia de alguna de estas actividades cuando escribe:

> […] entretanto nuestras tareas científicas se habían emprendido y llevaban adelante con todo aquel vigor que debía exigir nuestro anhelo. No estaban tampoco ociosos los naturalistas, antes bien encontrando por todas partes nuevos objetos de admiración en todos los ramos de la historia natural, aprovechaban este clima uniforme para vagar a su albedrío todos los contornos del ameno valle del Rimac. Los señores Neé y Haenke, ya desde la mitad de junio emprendieron excursiones dilatadas, y de la mayor importancia, dirigiéndose el primero

[24] BL.Ms, «Bauzá Collection», manuscrito 17592, fjs. 1–484v.
[25] Higueras Rodríguez, 1985.

> hacia las Quebradas de Canta, y el segundo por Tarma al otro lado de la cordillera, hasta Guanuco[26].

Otros realizaron excursiones a Ancón y Pescadores para hacer marcaciones, tirar sondas y hacer una u otra observación de latitud; y Antonio Pineda se internó en las cordilleras más inmediatas. Todo mientras funcionaba un observatorio que se había instalado en una de las torres de la ciudadela del Callao[27].

Los contactos con la sociedad virreinal fueron intensos y placenteros pues, como escribió Malaspina, «nuestra concurrencia casi diaria a Lima, y a veces nuestros paseos, eran tan fáciles y frecuentes, como sanos y entretenidos». Las autoridades, como los principales vecinos, continúa, «en repetidas ocasiones nos habían dado pruebas de un celo poco común», tanto como de hospitalidad e interés por la ciencia. Además, recordemos, los europeos coincidieron en Lima con las ceremonias de recepción del nuevo virrey, Francisco Gil y Lemus, en los que, en opinión de los comandantes de la expedición, se desplegaron funciones y aprestos «verdaderamente magníficos». No por nada al partir de Lima Malaspina opinó que abandonaban «un país lleno de halagos y atractivos»[28].

Pero tan importantes como las actividades científicas de la comisión imperial, fueron los contactos e intercambios de opiniones e información entre el comandante y la sociedad limeña, cuyas consecuencias, en especial entre los ilustrados del país, y en orden al futuro de la sociedad virreinal, son evidentes.

Malaspina y los ilustrados limeños

En primer término, y como ha sido acreditado, el virrey Gil y Lemus fue una de las autoridades coloniales que respondió a las políticas del ministro Valdés que Malaspina también encarnaba. El marino italiano no sólo lo conocía, además lo consideraba un oficial

---

[26] Malaspina, 1990a [1790], II/1:171–175.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibid*., 168, 175 y 177; Bustamante, 1999 [1789–1794], IX [1790]: 155

muy cercano a los intereses que animaban su empresa. Refiriéndose a él escribió:

> Este general reunía a su alto carácter, y a unos talentos y calidades personales dignas de mucha admiración, la casualidad de haber servido en la Armada; aquel amor hacia nosotros que debía dictarle el ser un individuo de nuestro mismo cuerpo, como el conocernos personalmente, habiendo servido algunos a sus órdenes y otros a las de sus capitanes amigos en la escuadra grande[29].

Las instituciones científicas, muchas de ellas fruto del trabajo y del estímulo de algún científico o expedición europea, de la voluntad real o del interés de los propios criollos, se transformaron en el punto de encuentro natural de los hombres de ciencia de ambos continentes. En ellas se enseñó, se aprendió, se discutió y se intercambiaron conocimientos.

En Lima, Malaspina y sus hombres tomaron contacto con Unanue, Laguna y Baquijano, entre otros de los animadores de la vida cultural y científica limeña ilustrada que se expresaba a través del *Mercurio peruano*. El periódico, no debe olvidarse, apareció en 1791, pero el prospecto a través del cual Jacinto Calero y Moreira dio a conocer la iniciativa es de 1790[30]. Además, y como se aprecia de la simple lectura de los textos que lo componen, el *Mercurio* publicó numerosos textos de contenido muy próximo al carácter de la expedición Malaspina, los cuales, y como Juan Pimentel lo afirma, «constituyeron el soporte de muchos de los trabajos elaborados por los viajeros»[31].

Considerando que en Lima Malaspina aprovechó la estancia de cuatro meses para ordenar sus materiales y redactar los capítulos correspondientes a la memoria del viaje hasta entonces transcurrido, no debe extrañar que en su diario aluda a la «libertad campestre inseparable del sosiego»; tampoco, que participara en tertulias eruditas y conversaciones cultas con los ilustrados del virreinato, tanto como

---

29 Malaspina, 1990a [1790], II/1: 168.
30 *Mercurio Peruano*, ed. facs., 1964.
31 Pimentel, 1998: 225.

para escribir que dedicó parte de su tiempo a «un honesto y justo recreo, a la vida sociable y no menos instructiva» con que se le brindó la ciudad. Sin duda una alusión clara a la ilustración de la capital.

El contacto con los hombres de ciencia de Lima no se limitó a las reuniones académicas; también se extendió al trabajo de campo, pues botánicos locales, como Juan Tafalla y Francisco del Pulgar, acompañaron a los naturalistas en sus excursiones por el interior.

Interesado en aquilatar la verdadera magnitud y características de la crisis comercial desatada en la década de 1780, una de cuyas manifestaciones era la saturación de los mercados y la consiguiente quiebra de los comerciantes debido a la caída de los precios, Malaspina distribuyó cuestionarios sobre la vida económica del virreinato, elaborando una lista con 48 temas de los más variados, referidos a sus producciones naturales, tributos, rentas reales, situación de los indios, minas, precios, impuestos y comercio.

Junto con las noticias que estos medios le proporcionaron, y ejemplo del importante papel de los «americanos» en la expedición que comandaba, Malaspina elaboró la memoria política sobre el virreinato peruano utilizando, larga y literalmente, capítulos de la relación de gobierno del virrey Gil y Lemus, cuyos verdaderos autores fueron José Hipólito Unanue y José Ignacio Lecuanda para los capítulos sobre el comercio. Ambos, prominentes ilustrados, fundadores y colaboradores permanentes del *Mercurio peruano*, miembros de la Universidad de San Marcos y del Tribunal de Cuentas respectivamente. De este modo, en su memoria política referida al Perú, desde el capítulo «Idea general del reino del Perú, sistema de su gobierno», hasta el llamado «Reflexiones sobre la línea divisoria», al final del libro I, Malaspina recoge fielmente los capítulos de la relación virreinal[32].

A diferencia de los trabajos sobre los espacios fronterizos del imperio, respecto de los cuales las noticias eran escasas y las memorias inexistentes, de los grandes virreinatos era poco lo que Malaspina podía agregar a lo dicho por los especialistas criollos, viajeros o autoridades locales. Por eso, tratándose del Perú, opta por lo más coherente: asumir y repetir lo que voces más autorizadas ya habían expresado.

[32] *Ibid*., 228–239.

Entre ellos, los criollos ilustrados que habían dado vida al *Mercurio peruano*, cuyo primer número se abre con un texto de José Rossi y Rubí, consultor del Tribunal de Minería, titulado «Idea general del Perú». También utilizaría artículos de Unanue para su *Descripción histórica–geográfica de la Montaña Real del Perú. Noticia de los trajes, supersticiones y ejercicio de los indios que la habitan*, como de otros muchos autores del citado periódico para su *Idea general de las minas del Perú, método de sus labores y beneficio de los metales, su producto, gobierno económico, giro de los números con los comerciantes de la ciudad. Minas de Potosí y Huancavelica. Noticia de la expedición de Nordenflicht, tentativa de éste para establecer el método de beneficio que se sigue en la Sajonia, sus resultados y examen comparativo de las experiencias practicadas con este nuevo método y el antiguo establecido en el Perú*.

Para su *Historia del comercio en Lima*, asunto central de su visita al virreinato, entre otras razones porque el comercio le permitía integrar la economía peruana en el conjunto del análisis sobre la monarquía, Malaspina se nutrió de las estadísticas proporcionadas por el Consulado, la Aduana, los comerciantes y, una vez más, el *Mercurio peruano*; por ejemplo, del trabajo de José Baquijano y Carrillo, miembro de la Sociedad Vascongada de Amigos del País, catedrático de leyes de San Marcos y, años después, protagonista del proceso de independencia, quién publicó un informativo trabajo titulado «Disertación histórica y política sobre el comercio del Perú». Otra de sus fuentes, según Pimentel, fue el conde de San Isidro, factor de la Compañía de las Filipinas y prior del Consulado entre 1785 y 1799 quién, en 1821, sería uno de los firmantes del *Acta de Independencia* como alcalde ordinario de Lima. José Ignacio Lecuanda le ofreció los datos sobre la balanza de comercio de España con Perú, gracias a su cuadro editado en 1795 y titulado «Estado en que se manifiesta la general importación y exportación de los caudales, manufacturas, efectos y frutos con que Lima ha hecho su comercio con la Península, puertos del Sur y plazas interiores de este virreinato, en el quinquenio de 1785 a 1789, de cuya balanza se deduce la deuda que en su fin resultó contra esta capital, concluyendo por separada demostración,

en cotejo entre este quinquenio y el inmediato de 1790 a 1794, por lo relativo sólo al comercio de Europa»[33].

La concordancia entre Malaspina y los autores e informantes que utilizó es evidente. Al igual que ellos, no se oponía al comercio libre, sino que a la falta de equilibrio: «la libertad mal ejercitada [–escribió–] es nociva al cuerpo civil». De este modo, el contrabando, el monopolio, la especulación y el afán desmedido, eran las verdaderas amenazas. Son los postulados de los voceros de la economía política. Como atinadamente constata Pimentel, «las opiniones e informes de Baquijano, Lecuanda y San Isidro, los introductores limeños de ese nuevo lenguaje, aportan un material que Malaspina sabe encajar en su discurso»[34].

Ciencia y nacionalidad

Los científicos europeos del sigo XVIII, sus conocimientos e investigaciones, influyeron sobre los americanos en dos planos principales. En el interno, al transmitir los adelantos de las ciencias y promover la investigación en América, hicieron posible no sólo un nuevo descubrimiento del continente –esta vez de carácter botánico, zoológico, mineralógico y etnográfico–; además, posibilitaron el conocimiento por parte de los americanos de su propia realidad, de la variedad y riqueza de la misma, contribuyendo decisivamente a la formación de un sentimiento criollo. Incluso, en aquellos casos en que los nuevos planteamientos y modelos científicos fueron cuestionados en América, los agravios que se provocaron y las polémicas que se suscitaron, sirvieron para que surgiera la conciencia del «otro», originándose así un incipiente protonacionalismo.

La difusión y enseñanza de la ciencia en América permitió a los americanos acceder a una nueva manera de pensar; al racionalismo, al espíritu crítico, que más tarde también aplicaron a su realidad política. La ciencia, convertida en moda revolucionaria en el siglo

---

[33] *Mercurio Peruano*, ed. facs., 1964, XII: 247 y ss.

[34] Pimentel, 1998: 236.

XVIII, permitió a los criollos expresar su insatisfacción, criticar las instituciones existentes, delinear su propia identidad. La estadía de los científicos europeos en América fue una de las vías que permitió a los criollos acceder al conocimiento de la ciencia moderna que, a su vez, significó la apertura de un nuevo universo basado en la razón. También implicó el contacto con las ideas y actitudes liberales que muchos de ellos exhibían y el acceso a una visión crítica del sistema colonial, evidente en la mayor parte de los hombres de ciencia[35].

Si bien son numerosos los testimonios del pensamiento crítico de los científicos viajeros del siglo XVIII, que en definitiva terminó valorando e individualizando «lo americano», nos remitiremos a tres de ellos, cuyas experiencias ocurrieron en circunstancias y épocas diferentes, mostrando sus protagonistas una progresión hacia posiciones cada vez más avanzadas en sus ideas respecto de América. Se trata de Antonio de Ulloa, Alejandro Malaspina y Alexander von Humboldt.

Antonio de Ulloa, marino y científico español, tuvo oportunidad de permanecer en América en varias oportunidades y en ocasiones por largas temporadas. La primera vez, como representante de la monarquía en la expedición francesa encabezada por La Condamine al virreinato del Perú, entre 1735 y 1742. Más tarde, en 1758, siendo gobernador y superintendente del Departamento de Huancavélica; y en 1766 como gobernador de Luisiana. En 1776 arribó a México en calidad de comandante de la última flota de Indias.

Durante su primera experiencia americana, además de las tareas especificamente científicas, la corona le encargó una misión secreta: informar a la corte sobre el real estado político, social, económico, naval y militar de las regiones visitadas. Pudo conocer así la realidad

[35] Mutis, por ejemplo, ya en 1763, en la primera lección del curso de matemáticas en el Colegio Mayor del Rosario, expresaba su ímpetu renovador, la crítica a España, su elogio de las ciencias y su exhortación a los jóvenes a emprender su camino: «Razón será, señores –afirmó– que encendidos del amor a unas ventajas tan conocidas, imitemos la conducta de los sabios, apartando la atención de los ruines aspectos de nuestra España... Abrazad, señores, esta nueva ocasión que será principio a la afortunada época de nuestro desempeño. Mudemos, señores, de conducta para sobrevivir con mejor suerte a nuestro primer destino». Su postura crítica se revela también en sus cartas.

de las colonias. El maltrato a los indígenas, la corrupción de la administración y los vicios del sistema comercial, llamaron su atención. Resultado de sus observaciones son las *Noticias secretas de América* que elaboró junto con Jorge Juan[36].

De gran amplitud de miras, agudas en sus observaciones, con manifiesto sentido práctico y fundado en un espíritu liberal, las *Noticias* exponen, abiertamente, los grandes abusos introducidos por los gobiernos de las colonias, proponiendo al mismo tiempo los medios para superarlos y evitarlos. Además de su valor como informe de la realidad colonial, constituyen un elemento para comprender la trayectoria de las ideas críticas, liberales y progresistas, en este caso vinculadas a las avanzadas ideas de la Ilustración, en la tradición cultural y política de América.

En efecto, si bien la obra fue conocida tardíamente como para haber influido directamente sobre las ideas emancipadoras, sus autores fueron hombres de la ilustración europea que, con su sola presencia y contacto con los criollos americanos, contribuyeron a difundir en América una nueva visión de las cosas y del mundo, sobre todo si, tal como pensó y después escribió uno de ellos: «Nosotros no podemos adherirnos en el todo al dictamen de que los criollos no sean aptos para gobernar»[37].

Para entender y calibrar en su verdadera dimensión las ideas políticas de Alejandro Malaspina es necesario tener presente el ambiente intelectual y político en el cual se desenvolvió y los objetivos últimos de su expedición.

Recordemos que el plan de su viaje alrededor del mundo fue concebido en la línea del despotismo ilustrado y el reformismo borbónico. La corona patrocinó la expedición científico–política con el propósito de conocer en el terreno la compleja y variada realidad de sus colonias. Aun antes de emprender el viaje hacia América, Alejandro Malaspina había desarrollado nociones que su experiencia americana

---

[36] El texto fue relegado al olvido por la corona. Ésta consideró que los abusos que en él se referían eran tan enormes, que su publicación sería injuriosa para el Estado y denigratoria para la nación, determinando que el informe quedase archivado. La primera edición de esta obra se hizo en Londres, en 1826.

[37] Juan y Ulloa, 1985 [1826], II: 349.

reafirmarían. Algunas de ellas fueron: la crítica a un sistema decadente y a una administración tan aparatosa como ineficaz; la necesidad de una mayor armonía entre las economías colonial y metropolitana; y, la más importante desde nuestro punto de vista, sobre el irreversible proceso de independencia que se avecinaba si no se hacían reformas trascendentes.

Al respecto, en «Los axiomas políticos sobre la América», que escribió meses antes de emprender su viaje científico–político, resumió sus planteamientos[38]. El tema central es la regeneración de la Monarquía, de las provincias y de la península, de lo que llamó «el todo». Sostenía que la identidad religiosa era el auténtico nexo entre la metrópoli y las colonias, destacando que la conservación de América fuese consecuencia del sistema político y militar impuesto; que al interior de la monarquía convivían tres clases de intereses enteramente opuestos: los de los españoles, los de los criollos y los de los indios, imposibles de compatibilizar y por tanto causantes de la debilitación del todo; que el sistema de comercio estaba mal cimentado, provocando la destrucción recíproca; que el sistema mercantilista estaba caduco y viciado el sistema administrativo.

Malaspina puso en entredicho la posesión de las colonias. En el plan que presentó para escribir su viaje, refiriéndose al examen político de América, a las confusiones existentes sobre esos territorios, a los vicios del sistema, a los efectos «de una tan grande extensión de dominios sobre la felicidad individual y sobre la verdadera fuerza nacional», afirmó: «era menester decidir estas grandes cuestiones: si el descubrimiento de la América y los accidentes que de él han dimanado hasta el día, pueden considerarse como una felicidad para la España actual»[39].

Se preguntaba por la rentabilidad y provecho de la posesión de las colonias y por los perjuicios derivados de la unión, tanto para las colonias como para la metrópoli. Insinuó una emancipación moderada de las colonias; propuso dividirlas en tres grandes espacios interdepen-

---

[38] Los *Axiomas políticos* también han sido publicados por Manuel Lucena Giraldo y Juan Pimentel Igea, Madrid, Ediciones Doce Calles, 1991.

[39] Malaspina, 1885 [1789–1794]: XXVIII.

dientes y se preguntaba si esa no sería «una proposición en realidad tan odiosa y temible cual lo parece a primera vista». Respecto de las reformas, sostenía que las mismas debían fundamentarse «sobre la opinión pública y uniforme del legislador y del que obedece». Así serían «precisas y agradables» al tener «por base el convencimiento universal»[40].

Como se aprecia, Malaspina no sólo criticaba el régimen colonial; también reconocía en los americanos el derecho a participar en las decisiones sobre su propio destino. Habiéndose formado una «idea cabal de lo que son hoy en día nuestras colonias», proponía organizarlas «de tal modo que, suministren para su propia defensa y para una cierta moderada progresión de su opulencia, antes de contribuir a la matriz». Así, razonaba, «vivificará la industria de las colonias», al paso que disminuirán en mucho los gastos del erario español. Y todavía agregó que, organizándose de este modo cada una de las partes de la Monarquía,

> […] y dejados a ellas mismas los medios de atender a su prosperidad local, y aquella administración sencilla de policía y de justicia, que jamás pudiera ligarse o con una pauta uniforme para todas las provincias, o con una inmutabilidad perpetua, por cuanto varían las circunstancias y las necesidades: el orden mismo de las ideas nos guía directamente a desenvolver los derechos legítimos de las colonias y sus deberes sociales entre sí y con la matriz[41].

Refiriéndose a Chile y a sus posibilidades de mejorar su situación, afirmó que «sólo con la introducción de una libertad política, que influye directamente en el ciudadano la idea de su sola prosperidad y reproducción», podrá España aumentar la población de ese reino y con ello mejorar sus expectativas económicas[42]. Respecto de la situación económica del Perú, y en defensa del libre comercio ante los embates de algunos miembros del Consulado limeño que lo combatían, escribió:

---

40 *Ibid*., 40.
41 *Ibid*., 43.
42 Sagredo Baeza y González Leiva, 2004: 547–548.

«este nuevo y útil sistema encierra en un mismo título el mayor elogio que de él quisiera hacerse y no necesitaría ciertamente de los débiles ensayos de nuestra apología, si la opinión de muchos que piensan por el sistema anticuado exagerasen la carrera de Lima»[43].

A su juicio, «hay un medio para que las colonias nuestras de América sean felices, se fortalezcan, puedan defenderse, y entrando en la asociación natural de la monarquía como parte activa, tributen a la prosperidad pública aquella cuota que les corresponda». Propuso emancipar,

> […] digámoslo así, [a] las colonias por manera que deban considerarse una parte alícuota más bien que una parte secundaria de la Monarquía; un nuevo plan del derecho público confundido en el día con el derecho comerciante, [que] derivarían la mutua dependencia de las colonias con la matriz, con medios tan directos, justificados y naturales, cuanto son torcidos, injustos y perniciosos los que rigen en el día[44].

Estos fueron algunos de los planteamientos políticos que sustentó y trasmitió en América el comandante de la gran expedición científica organizada por España en el siglo XVIII.

Con sus contradicciones, Malaspina advirtió claramente lo que en definitiva se transformaría en una situación irreversible para la corona española. Al regreso de su comisión señaló que de la lectura de la narración de su viaje se descubre América; lo que, inevitablemente, traerá como consecuencia «un acelerar o las invasiones más temibles de las naciones rivales, o el desmembramiento de sus partes por aquella misma reacción que agita en el día a las sociedades reunidas en los siglos pasados». Más adelante volvió a insistir en estos peligros, al afirmar que el propósito de su expedición fue dar a la nación española «una idea cabal de sus colonias», a fin de que se pudiera «examinar

[43] Alejandro Malaspina, «Historia sobre el comercio en Lima», MNM, manuscrito 119, fj. 151v.

[44] Malaspina, 1885 [1789–1794]: 43–44.

políticamente la defensa de América de las invasiones o de las revoluciones interiores»[45].

Sus planteamientos, la propia experiencia de su viaje en el Perú, el contacto con las elites criollas, la transmisión –inconsciente o no– de sus ideas, contribuyen a explicar el proceso de independencia americana.

No debe extrañar que los hombres de ciencia europeos en viaje por América fueran bien recibidos, agasajados y escuchados, y provocaran gran expectación entre los americanos y las autoridades españolas, a tal punto que algunas de sus actividades, en ocasiones, adquirían el carácter de evento social. De su paso por Perú, a modo de ejemplo, los responsables de la Expedición Malaspina escribieron aludiendo a «los atractivos ponderados» que brindaba la ciudad de Lima[46].

En la América colonial, como en la republicana, los extranjeros despertaron gran interés en la sociedad. Lo anterior es consecuencia, entre otras razones, del escaso contacto que se tenía con ellos, de lo desconocidos que resultaban sus lugares de origen, de lo excéntrico que en oportunidades aparecían sus costumbres y usos, y del hecho de que en muchas ocasiones eran portadores de artefactos desconocidos, adelantos o técnicas cuyo conocimiento o aplicación representaban beneficios para los americanos.

Entre las autoridades y oficiales coloniales, los científicos creaban expectación porque habían sido instruidos por la corte en orden a proporcionarles información y facilitarles sus diarios e investigaciones; como lo hizo el piloto Moraleda con Malaspina en el Callao cuando, en presencia del virrey Gil y Lemus, le entregó las cartas y planos en limpio que había levantado de la costa suroccidental del Mar del Sur.

Como hemos mostrado, en Lima, Malaspina no sólo entró en contacto con los hombres de ciencia e ilustrados locales; además de influir en ellos, supo también recoger sus planteamientos, en especial los que se mostraban a través del *Mercurio peruano* o en el círculo del virrey Gil y Lemus. El comandante hizo suyos los planteamientos

---

[45] Plan para escribir el viaje, dado por Malaspina al P. Gil, en Malaspina, 1885 [1789–1794]: XXI–XXII.

[46] Bustamante, 1999 [1789–1794], IX [1790]: 155; Malaspina, 1990a [1790], II/1: 167.

de éstos en orden a la necesidad de superar la decadencia limeña a través del conocimiento de la naturaleza, la educación y la promoción de las ciencias y las artes. También coincidió con sus reivindicaciones relativas a los temas de comercio. Ciertamente fue permeable a las aspiraciones patrióticas de algunos miembros de la elite criolla, tanto como influyente en algunas de sus iniciativas.

Al respecto, no puede obviarse que durante su primera visita a Lima, en enero y febrero de 1787, seis jóvenes peruanos iniciaron sus reuniones y fundaron la Academia Filarmónica que, luego de su salida y por las razones que sean, se disolvió. Tampoco es coincidencia que luego de su llegada y de la del nuevo virrey, en junio de 1790 José María Egaña, José Rossi y Rubí, José Hipólito Unanue y Demesio Guasque volvieron a reunirse y crearon la Sociedad Académica de Amantes de Lima, así como su *Mercurio peruano de historia, literatura y noticias públicas*, ahora acompañados de otros sabios locales como Francisco González Laguna y José Baquijano y Carrillo.

Alexander von Humboldt, quién viajó por las colonias españolas americanas entre 1799 y 1804, representa otro notable caso de valoración de América y lo americano. En esos años tuvo oportunidad de recorrer la Capitanía General de Caracas y los virreinatos de Nueva Granada, Perú y Nueva España. A diferencia de otros científicos, su viaje fue fundamentalmente terrestre, de tal manera que, necesariamente, hubo de convivir por largo tiempo con los americanos. Esto le permitió, como escribió, «obtener un conocimiento bastante exacto de las circunstancias locales» y percibir con claridad dos realidades fundamentales: la incapacidad de la monarquía para mantener sus colonias y la aspiración de los criollos por reformas, fenómenos ambos que se conjugarían en los movimientos independentistas que se avecinaban[47].

Humboldt no sólo comprendió las causas del proceso en marcha. En razón de sus ideas políticas liberales simpatizó con la causa criolla de la libertad. En su correspondencia expresa:

[47] Carta a Simón Bolívar (París, 29 de julio de 1822), en Humboldt, 1980: 196.

> Señor Presidente: La amistad con la cual el General Bolívar se dignó honrarme después de mi regreso a México, en una época en que hacíamos votos por la independencia y libertad del Nuevo Continente, me hace esperar que, en medio de los triunfos, el Presidente de la República de Colombia recibirá todavía con interés el homenaje de mi admiración y de mi decisión afectuosa[48].

Pero Humboldt no sólo simpatizó con el movimiento independentista en razón de su liberalismo; también lo hizo en función de las ventajas económicas que, esperaba, alcanzarían las colonias con la libertad. Él, que en sus obras había «expuesto los inmensos recursos que los pueblos de las dos Américas, gozando de los beneficios de una sabia libertad, podrían encontrar en su posición individual y en sus relaciones comerciales con Europa y Asia», pronosticó: «la independencia de las colonias no contribuirá a aislarlas, antes bien contribuirá a acercarlas mucho más a los pueblos de civilización. El comercio tiende a unir lo que una política celosa ha separado desde hace largo tiempo»[49].

El viaje de Humboldt es la culminación de una larga serie, de tal manera que en América ya existía un ambiente lo suficientemente abierto respecto de este tipo de visitantes y, en virtud de las cualidades de Humboldt y la situación cultural y política de las colonias, su presencia pudo ser todavía más influyente que la de otros expedicionarios.

Así, por lo demás, lo percibieron los mismos criollos, y uno de ellos lo expresó con estas palabras al referirse a la estadía del barón prusiano en América, a su obra y a sus textos:

> Su lectura no ha contribuido poco a avivar el espíritu de Independencia que germinaba en muchos de sus habitantes, y

[48] El liberalismo de Humboldt ha sido suficientemente destacado por numerosos autores y se desprende de la lectura de sus obras. Incluso, para algunas de las cortes europeas resultaba un individuo peligroso. Los portugueses ordenaron su prisión al saber de su intención de visitar Brasil, sospechando que «tal extranjero quiera sorprender y alentar con nuevas ideas y capciosos principios los ánimos de los pueblos vasallos existentes en estos vastos dominios»: *Ibidem*.

[49] Humboldt, 1991 [1816–1831], V: 81 y 85.

> a despertar a otros del letargo en que los tenía una dominación extraña. La nación toda está penetrada de gratitud por los trabajos de V. S., pues ellos les proporcionaron que el mundo conociera su aptitud y disposición para hacerse feliz por sí misma, y el Supremo Gobierno encargado de su administración pública está de acuerdo en esta parte con el voto general[50].

A modo de conclusión

En el siglo XVIII las principales potencias europeas como Inglaterra, Francia y España promovieron, patrocinaron, organizaron y autorizaron un gran número de expediciones de exploración, reconocimiento, descubrimiento y estudio de los territorios americanos. Protagonistas de las mismas fueron los hombres de ciencia, los científicos que, ya sea por encargo de sus estados, el interés de alguna asociación académica o por su iniciativa personal, se trasladaron al Nuevo Mundo para estudiar su realidad natural, política, cultural y social.

Además del interés por la ciencia, la mayor parte de las expediciones tuvo un fin utilitario, económico, congruente con el carácter práctico que las ciencias adquirieron en el siglo XVIII. Lo dicho, sin

---

[50] Carta de Lucas Alemán, Ministro de Estado y Relaciones (México, 21 de julio de 1824), en Humboldt, 1980: 269. Para el caso cubano, los estudiosos reconocen la importancia de Humboldt. Su nombre –afirma uno– está «íntimamente enlazado a la historia de la cultura cubana y de la conciencia nacional», pues fue quien abrió camino a la senda «por donde después penetraron José A. Saco, La Sagra, Rodríguez Ferrer y tanto otros»: Fernando Ortiz, «Introducción bibliográfica», en Humboldt, 1959 [1826]: 7 y 83. Si bien es cierto, en este *Ensayo político*… Humboldt no hace alusiones directas a la emancipación de la isla, expresa sus negativas opiniones en contra del régimen social y sobre todo, de la esclavitud negra y la forma en que ésta se materializaba en Cuba; juicios que, en 1827, provocaron que el Ayuntamiento de la Habana impidiera la circulación de su obra. A partir de ese momento se transformó en un enemigo de los antiliberales cubanos y, por el contrario, en un símbolo de aquellos que luchaban por la libertad. Lucha que, por lo demás, al momento de la publicación de la obra ya se había abierto, provocando el destierro de algunos y la muerte de otros a manos del régimen colonial.

perjuicio de los efectos políticos que la presencia de los europeos tuvo entre los americanos.

La periódica presencia de científicos europeos en América y su frecuente y estrecho contacto con las elites criollas –de la cual formaban parte los hombres de ciencia americanos– contribuyó, sino a despertar, a estimular en estos últimos su espíritu crítico y una clara conciencia de identidad que, en definitiva, contribuyeron a explicar el movimiento independentista.

Naturalmente, los europeos no venían con el propósito expreso de despertar las conciencias criollas; pero su sola presencia, su curiosidad, sus ansias de saber, sus conocimientos, su pensamientos, su filosofía, su forma de razonar y de trabajar, su espíritu crítico, en forma inconsciente despertaron la curiosidad y constituyeron un ejemplo para los criollos que algunos de éstos no tardaron en seguir. Así ocurrió con la expedición Malaspina, entre otras razones, por la crítica evaluación que sus miembros hicieron de la realidad americana.

La empresa ilustrada encabezada por el comandante de origen italiano representa un hito, ya sea que se la considere desde el ángulo del imperio que la organizó, como del de las colonias y posesiones ultramarinas que recorrió. Razones no faltan para sostener lo afirmado. En primer término, por la extraordinaria labor de recopilación de información sobre la realidad americana, así como las reflexiones y proyecciones de todo orden que realizaron sus miembros a partir de los conocimientos y experiencias que América les brindó.

Para el caso peruano, no es casual que los integrantes de la expedición Malaspina, Felipe Bauzá y José Espinoza, en su *Carácter, genio y costumbres de los limeños y estado de las ciencias en Lima*, defendieran la capacidad intelectual de los criollos, alabando el desenfado de los jóvenes, así como la generosidad y humanidad de los habitantes de la capital virreinal. Tampoco que criticaran el fasto de la corte, la adulación, la intriga, la vida ociosa, el juego y todo aquello que los alejaba de su idea de una sociedad virtuosa y próspera[51].

Desde el punto de vista de las colonias, la expedición Malaspina representó un acontecimiento extraordinario, entre otras razones,

[51] BL.Ms, «Bauzá Collection», manuscrito 17592.

porque la documentación generada a su paso por América ofrece evidencia que muestra cómo, en la mayor parte de los territorios explorados y visitados, se van delineando los rasgos que en el siglo XIX configuraron la identidad nacional.

A este respecto, sostenemos que la noción, la representación o la caracterización que los científicos hicieron de las diversas posesiones imperiales, como del conjunto, es consecuencia, tanto de su propio criterio, como de los antecedentes expuestos por sus anfitriones. De esta forma, y al revés de lo planteado por la mayor parte de la historiografía sobre la expedición Malaspina, las sociedades americanas y sus pobladores tendrán un papel esencial en el proceso de comprenderse y, por tanto, de proyectarse.

Tan importante como lo anterior, es el hecho de que los científicos ilustrados definieron, en ocasiones como portavoces de los intereses criollos, la realidad americana como diferente a la europea. Contribuyeron a identificar un mundo social, cultural y político separado de la metrópoli. El estudio que hicieron de la realidad no dejó dudas acerca de la capacidad de los criollos y la potencialidad económica de las colonias. Con sus descripciones y juicios, implícitamente la mayor parte de las veces, identificaron, crearon, dieron viabilidad a América. Luego de explorarla, describirla y clasificarla, pero también de conocerla y apreciarla, terminaron por erigirla en una realidad, en un ente, un actor independiente de la metrópoli, apto para acceder a nuevas formas de organización como terminaría ocurriendo en el siglo XIX.

Documentación manuscrita

BL.Ms, British Library (Londres), Manuscripts, «Bauzá Collection»: manuscrito 17592.

MNM, Museo Naval de Madrid: manuscritos 119, 309, 613, 614.

Bibliografía y fuentes impresas

Bougainville Louis A., 1966 [1771]. Viaje alrededor del mundo, Madrid, Espasa–Calpe.

Bustamante José, 1999 [1789–1794]. Diario general del viaje, Madrid, Museo Naval / Lunwerg Editores, IX [1790].

Higueras Rodríguez María Dolores (ed.), 1985. Catálogo crítico de los documentos de la Expedición Malaspina (1789–1794) del Museo Naval, Madrid, Museo Naval, 3 vols.

Humboldt Alexander von, 1966 [1809]. Ensayo político sobre la Nueva España, México, Porrúa.

___1980. Cartas americanas, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

___1959 [1826]. Ensayo político sobre la isla de Cuba, La Habana, Oficina del Historiador de la ciudad de La Habana.

___1991 [1816–1831]. Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente, Caracas, Monte Avila Editores, 5 tomos.

Juan Jorge y Ulloa Antonio de, 1985 [1826]. Noticias secretas de América, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2 vols.

La Condamine Charles de, 1954 [1745]. Viaje a la América meridional, Buenos Aires, Espasa–Calpe.

Malaspina Alejandro, 1885 [1789–1794]. Viaje político–científico alrededor del mundo por las corbetas Descubierta y Atrevida, desde 1789 a 1794, ed. Pedro Novo y Colson, Madrid, Imprenta de la viuda e hijos de Abienzo.

___1990a [1790]. «Diario general del viaje por ___», en La Expedición Malaspina. 1789–1794. Descripciones y reflexiones políticas, Madrid, Museo Naval / Lunwerg Editores, II/1.

___1990b [1789]. «Axiomas políticos sobre América», en La Expedición Malaspina. 1789–1794. Descripciones y reflexiones políticas, Madrid, Museo Naval / Lunwerg Editores, VII: 21–35.

Mercurio Peruano, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1964 (ed. facsimilar).

Sagredo Baeza Rafael, 2009. «Navegación científica en el Mar del Sur. El piloto Moraleda (1772–1810)», Revista de historia iberoamericana [en línea],2 <http://revistahistoria.universia.cl/pdfs_revistas/articulo_89_1250114582587.pdt>.

_____ y González Leiva José Ignacio (comps.), 2004. La expedición Malaspina en la frontera austral del imperio español, Santiago, Editorial Universitaria / DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Pimentel Juan, 1998. La física de la monarquía. Ciencia y política en el pensamiento colonial de Alejandro Malaspina (1754–1810), Paracuellos de Jarama, Doce Calles / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Los autores

Alejandra Araya Espinoza

Doctora en Historia por El Colegio de México, académica del Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile. Sus líneas de investigación se insertan dentro de la historia de las mentalidades y del cuerpo. Entre sus publicaciones destacan: *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial* (1999), «La fundación de una memoria colonial: la construcción de sujetos y narrativas en el espacio judicial del siglo XVIII» (2007), «Cuerpo, trato interior y artes de la memoria: autoconocimiento e individuo moderno en el texto de Úrsula San Diego Convento Espiritual» (2008), «Un imaginario para la mezcla. Mujeres, cuerpo y sociedad colonial» (2008), *Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno* [en prensa].
e–mail: alaraya@uchile.cl

Ximena Azúa Ríos

Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile y candidata a Doctora en Literatura en la misma universidad. Sus líneas de investigación son la producción textual de las mujeres en Chile colonial y los procesos de enseñanza–aprendizaje de la lecto–escritura en el ámbito escolar. Autora de varios artículos en ambas áreas de investigación, tales como «Leer, escribir, contar y algo de baile. La educación de las niñas en la Colonia» (2008) y «Testamentos de mujeres chilenas del siglo XVII» (2008). En la actualidad es directora del Programa de Educación Continua para el Magisterio de la Universidad de Chile.
e–mail: xazua@uchile.cl

Hugo Contreras Cruces

Doctor en Historia por la Universidad de Chile, Magíster en Historia con mención en Etnohistoria por la misma universidad y Licenciado en Historia por la Universidad de Valparaíso. Profesor de la Escuela de Historia de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y miembro del Laboratorio de Historia Colonial de la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde ejerce como profesor de Paleografía. Ha sido becario de postgrado de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (Conicyt) y coinvestigador en proyectos Fondecyt.

e–mail: hucontrerasc@uchile.cl

Celia L. Cussen

Doctora en Historia por la Universidad de Pennsylvania y profesora del Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile. Ha publicado numerosos artículos sobre la historia religiosa del Perú en el siglo xvii y sobre la esclavitud en Lima y Santiago colonial. Es editora de *Huellas de África en América: Perspectivas para Chile* (2009) y en la actualidad prepara para su publicación *The Life and Afterlife of Martín de Porres, Afroperuvian Saint*.

e–mail: celia.cussen@gmail.com

Christophe Giudicelli

Docteur en Études Hispaniques et Latino–Américaines por la Université de Paris III–Sorbonne Nouvelle, institución donde ejerce como Maître de Conférences (U.F.R. d'Études Ibériques et Latino–américaines). Egresado de la École Normale Supérieure de Paris, miembro del CERMA-Mascipo y Co–redactor en jefe de la revista *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos* <http://nuevomundo.revues.org>. Entre sus publicaciones destacan: *Pour une géopolitique de la guerre des Tepehuán (1616–1619)* (2003); «Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito–calchaquí (S. xvi-xvii)» (2007); «*Indios amigos* y normalización colonial en las fronteras americanas de la Monarquía Católica (Tucumán, Nueva Vizcaya, S. xvi-xvii» (2009); «¿*Naciones* de enemigos? La identificación de los indios rebeldes en la Nueva Vizcaya (siglo xvii)» (2009).

e–mail: cgiudicelli@wanadoo.fr

José Luis Martínez Cereceda

Doctor en Antropología Social e Histórica por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París) y académico del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Ha publicado, entre otros, *Autoridades en los Andes. Los atributos del señor* (1995); *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII* (1998); *Discursos coloniales e identidades étnicas. El caso de los lipes en el siglo XVI* [por aparecer]. Es editor de *Los discursos sobre los otros (una aproximacion metodológica interdisciplinaria)* (2000) e *Identidades y sujetos. Para una discusión latinoamericana* (2002).
e–mail: jomarcer@u.uchile.cl

Jimena Paz Obregón Iturra

Doctora en Estudios Iberoamericanos por la Université de Rennes II (Francia), con estudios de etnología, Licenciatura y Maestría en la Université de Paris X–Nanterre, profesora e investigadora de la Cátedra de Estudios Latinoamericanos en el Institut d'Études Politiques–Sciencespo, de la Université de Rennes. Sus investigaciones actuales se desarrollan en torno a dos ejes: la antropología histórica del período colonial hispanoamericano y la antropología audiovisual del cine latinoamericano. Se encuentra en proceso de publicación su tesis de doctorado sobre conflictos y rituales en la frontera araucana a finales del siglo XVII.
e–mail: jimena.obregon@sciencespo–rennes.fr

Javiera Ruiz Valdés

Licenciada en Historia y Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Ha participado en diversos proyectos de investigación relativos a la historia colonial y ha sido coordinadora y gestora de proyectos culturales en distintas instituciones gubernamentales. Se encuentra en proceso de publicación un libro sobre su investigación en torno a la extensión universitaria de la Universidad de Chile, trabajo que realizó junto con la Vicerrectoría de Extensión de dicha casa de estudios.
e–mail: javieraruizvaldes@gmail.com

Rafael Sagredo Baeza

Doctor en Historia por El Colegio de México, académico del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Conservador de la Sala Medina de la Biblioteca Nacional. Entre sus actuales líneas de trabajo se cuentan la historia de la ciencia y las exploraciones científicas en América, y la historia de las representaciones y prácticas científicas. Algunas de sus publicaciones recientes son: *La Expedición Malaspina en la frontera austral del imperio español* (2004); *Imagen de la Comisión Científica del Pacífico en Chile* (2007); «Chile: de *finis terrae* imperial a 'copia feliz del edén' autoritario» (2008); «Claudio Gay: un botánico viajero en Chile» (2009); «La independencia de Chile y sus cadenas» (2009); *De colonia a república. Los catecismos políticos americanos, 1811–1827* (2009). También ha codirigido y participado como autor en *Historia de la vida privada en Chile* (2005–2007) y *Fragmentos para una historia del cuerpo en Chile* (2009).
e–mail: rsagredo@uc.cl

William San Martín Aedo

Licenciado en Historia y candidato a Magíster en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro del Laboratorio de Historia Colonial de esta última institución. Entre sus campos de interés se hallan la esclavitud, el mestizaje, las relaciones interétnicas en los contextos coloniales americanos y, más recientemente, la cultura jurídica y el mundo popular a inicios de la república. Fue profesor de la Universidad Diego Portales y está próximo a iniciar su Doctorado en Historia Latinoamericana en Estados Unidos, como becario Fulbright.
e–mail: wssanmartin@gmail.com

Macarena Sánchez Pérez

Candidata a Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile, Master en Estudios Amerindios por la Universidad Complutense de Madrid y Licenciada en Historia por la Universidad Finis Terrae, de la cual es académica. Miembro del Laboratorio de Historia Colonial de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre sus publicaciones recientes destaca: «Símbolos, emblemas y ritos en la construcción de la nación. La fiesta cívica republicana: Chile, 1810–1830» (2010).
e–mail: sanchezp.macarena@gmail.com

Verónica Undurraga Schüler

Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile, miembro del Laboratorio de Historia Colonial de dicha institución y académica de la Universidad Andrés Bello. Premio «Miguel Cruchaga Tocornal» de la Academia Chilena de la Historia (2008). Sus líneas de investigación se inscriben en la historia sociocultural de Hispanoamérica colonial, abordando temáticas tales como representaciones de violencia y civilidad, referentes identitarios y mecanismos de prestigio/honor social. Entre sus publicaciones destacan: «Cuando las afrentas se lavaban con sangre: honor, masculinidad y duelos de espadas en el siglo XVIII chileno» (2008) y *Los rostros del honor: identidades, normas culturales y estrategias de promoción social en Chile colonial, siglo XVIII* [por aparecer]. Actualmente desarrolla un proyecto Fondecyt postdoctoral.
e–mail: vundurra@uc.cl

Jaime Valenzuela Márquez

Docteur en Histoire et Civilisations por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París), profesor del Instituto de Historia y coordinador del Laboratorio de Historia Colonial de la Pontificia Universidad Católica de Chile <www.laboratoriodehistoriacolonial.wordpress.com>. Trabaja actualmente en dos líneas de investigación: migraciones indígenas en el virreinato peruano meridional y relaciones pluriétnicas en Chile colonial; misiones jesuitas en la Araucanía y formas de religiosidad barroca. Entre sus publicaciones destacan: *Bandidaje rural en Chile central. Curicó, 1850–1900* (1991); *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609–1709)* (2001); *Fiesta, rito y política: del Chile borbónico al republicano* [por aparecer]. Es editor de: *Historias urbanas. Homenaje a Armando de Ramón* (2007) y *Cartas anuas de la Compañía de Jesús en Chile (1615–1690)* [por aparecer].
e–mail: jvalenzm@uc.cl

Alejandra Vega Palma

Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile, con estudios de licenciatura y maestría en la Université de Paris VII-Jussieu, actualmente se desempeña como profesora en la Facultad de Filosofía y Humanidades, y subdirectora del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Premio «Miguel Cruchaga Tocornal» de la Academia Chilena de la Historia (2006). Sus principales áreas de interés son la historia cultural de América colonial, las prácticas de representación, formación y circulación del saber, con énfasis en el siglo XVI. Entre sus publicaciones destacan: *Historia de Chile ilustrada* (coed. Nicolás Cruz, 2005) y dos libros de historia para niños.
e–mail: avega.cecla@gmail.com

José Manuel Zavala Cepeda

Doctor en Antropología por la Université de Paris III–Sorbonne Nouvelle y profesor e investigador de la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Sus investigaciones se desarrollan en el área de la antropología histórica y ha participado en numerosos proyectos interdisciplinarios e internacionales sobre temas relativos a las relaciones interétnicas en contextos coloniales americanos. Entre sus publicaciones recientes destacan: *Los Mapuches del siglo XVIII: dinámica interétnica y estrategias de resistencia* (2008); «La cordillera de Nahuelbuta, ¿lugar de naturaleza o de cultura?: concepción del espacio montañés en fuentes españolas del siglo XVI» (2008) y «La visión hispana de los 'indios enemigos'» (2010).
e–mail: jmzavala@uct.cl

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres digitales de

RIL® editores

Teléfono: 225-4269 / ril@rileditores.com
Santiago de Chile, octubre de 2010

Se utilizó tecnología de última generación que reduce el impacto medioambiental, pues ocupa estrictamente el papel necesario para su producción, y se aplicaron altos estándares para la gestión y reciclaje de desechos en toda la cadena de producción.